Sixes complete.

15.00

BBS 0097

B
2369
.R481
1837
SMAS
vol. 1-3

ŒUVRES
PHILOSOPHIQUES.

IMPRIMERIE DE E.-J. BAILLY,
Place Sorbonne, 2.

ŒUVRES
PHILOSOPHIQUES

DE

M. LE PRÉSIDENT RIAMBOURG,

PUBLIÉES

PAR MM. TH. FOISSET
ET L'ABBÉ S. FOISSET, ANCIEN SUPÉRIEUR DE SÉMINAIRE.

TOME I.

LIBRAIRIE CATHOLIQUE DE PERISSE FRÈRES,

Paris, 8, RUE DU POT-DE-FER SAINT-SULPICE.

Lyon, 33, GRANDE RUE MERCIÈRE.

1837.

Digitized by the Internet Archive
in 2010 with funding from
University of Ottawa

http://www.archive.org/details/oeuvresphilosoph01riam

BIOGRAPHIE

DE

M. RIAMBOURG.

Je puis dire de lui, sans nulle flatterie, que nul autre de son temps n'avait *tout ensemble* plus de vertus, et que JE N'Y AI REMARQUÉ AUCUN DÉFAUT.

ARNAULD D'ANDILLY, *Mémoires.*

Qui vidit testimonium perhibuit.
JOANN., XIX, 35.

Ceci n'est point un éloge académique : ce sont quelques paroles brèves et sincères en mémoire de l'homme le moins ambitieux de louange qui fut jamais. Simple témoin, je voudrais, je n'espère point, pouvoir dire ce que j'ai vu et ce que je sens.

M. Jean-Baptiste-Claude Riambourg était né à Dijon, le 9 janvier 1776.

Son père, greffier en chef du présidial,

lui fut enlevé de bonne heure : mais cette épreuve douloureuse ne fit que révéler avant le temps, ce que valait le jeune Riambourg. Chef de famille avant sa quinzième année, il en remplit tous les devoirs avec une précocité de sagesse toute virile. On peut dire même qu'il n'eut pas d'enfance, tant, dès ses plus tendres années, il se montra l'homme de sa jeunesse, comme il sut être dans sa jeunesse l'homme de son âge mûr.

Au collége, c'était l'écolier-modèle. Il se distinguait déjà par sa piété, par la régularité singulière de toutes ses habitudes, par la gaîté franche, mais tempérée, qui l'a caractérisé depuis. Malgré les vicissitudes des temps, la divergence et l'intolérance des opinions, tous ses condisciples lui sont demeurés fidèles ; car c'est le privilége des hommes qui ressemblent à M. Riambourg de ne point perdre un seul de leurs amis. Cette âme, naïve comme toutes les grandes âmes, avait gardé des moindres circonstances de ces premières liaisons l'impression la plus tendre. Il les

racontait avec un charme de simplicité inépuisable, en y mêlant les plus touchantes allusions à ses souvenirs de famille et aux joies du foyer domestique.

L'Ecole polytechnique fut créée : M. Riambourg y entra des premiers. Là encore, il parut ce qu'il fut toujours, chrétien convaincu, mais indulgent et bon. Si l'on veut bien se rappeler que c'était le temps où Destutt-Tracy s'excusait d'accorder au christianisme un chapitre de son *Abrégé de l'Origine de tous les cultes*, parce qu'on ne croyait non plus à l'Évangile désormais, écrivait le philosophe, qu'aux contes de sorciers et de revenants ; on pressentira ce qu'il fallait, à 18 ans, d'énergie calme et persévérante, pour professer sa foi sans respect humain, à la face de toute l'école, sous des maîtres d'autant d'autorité et aussi hostiles à la religion que l'étaient alors Monge et Laplace.

La famine de 1795 interrompit les études de mathématiques de M. Riambourg. Il revint à Dijon chez sa mère,

mais pour un temps assez court. La médiocrité de son patrimoine et le besoin de s'ouvrir une carrière, le ramenèrent à l'École polytechnique. Toutefois il ne put tenir long-temps à la direction toute matérialiste de l'enseignement qui prévalait alors; il ne voulut point d'un avenir qui lui semblait devoir laisser ses facultés morales oisives et son âme sans nourriture (1); il donna sa démission.

Le sentiment des arts, inné chez lui, et demeuré très vif depuis, malgré d'autres préoccupations communément exclusives, lui fit étudier quelque temps l'architecture. Mais c'était encore là une étude tombée à l'état de mécanisme; un art *matérialisé*, pétrifié, sans signification actuelle, avec ses froids pastiches grecs, sans vie dès lors et sans portée. M. Riambourg s'en dégoûta bientôt.

Quelques uns de ses anciens condisciples suivaient en ce moment à Paris les cours de l'*académie de législation*, créa-

(1) Voir l'*École d'Athènes*, p. 38.

tion improvisée et bien incomplète sans doute, mais qui a fait quelque bien dans l'interrègne des véritables études juridiques. M. Riambourg se laissa conduire aux leçons de droit naturel qui se donnaient dans cette espèce d'école. Il saisit tout de suite ce qu'il y a de moral et de social tout ensemble dans la science du droit. Il vit là une des plus belles applications de la logique : l'art de combiner les principes de la justice, qui est immuable et éternelle, avec la variété infinie des intérêts humains. L'amour du juste, qui faisait le fond le plus intime de son être, et la rigueur de déduction, qui était l'attribut distinctif de son esprit, se trouvèrent à la fois satisfaits, et M. Riambourg fut acquis à la jurisprudence.

Un homme excellent, que la mort a frappé en 1835, M. Poncet, avait ouvert à Dijon des cours privés de législation : cela s'appelait ainsi. M. Riambourg les suivit avec application, avec succès. Reçu avocat en 1806, ses contemporains n'ont point oublié ses plaidoieries. Une méthode

sévère, une ordonnance parfaite, une rectitude, une lucidité peu communes, tel était le caractère de sa discussion à la barre. Mais ce qui était plus éminent encore en lui, c'était l'homme de bien sous la toge; c'étaient une véracité, une impartialité sans égale, dominant les préoccupations de la cause et l'intérêt chaleureux qu'il portait à ses clients. Jamais avocat ne s'est fait avec plus de scrupule le juge des parties qui le consultaient. Peut-être ne put-il éviter d'être abusé quelquefois. Il ne s'y habitua point, et le danger seul où se trouve incessamment l'avocat d'accepter de mauvaises causes, sans le savoir, suffit à l'éloigner prématurément du barreau.

On venait d'établir des juges-auditeurs dans les tribunaux d'appel. M. Riambourg fut attaché en cette qualité au tribunal d'appel de Dijon : c'était en 1808. Sa réputation grandit singulièrement dans ces fonctions, en apparence peu brillantes. Fréquemment appelé à siéger pour le procureur-général au banc du ministère public, ses conclusions se recommandaient

par une telle perspicacité dans le discernement des faits, par une telle justesse dans l'application des moyens; elles étaient surtout si remarquables par le talent de concentrer toute la discussion sur un point culminant, d'où la lumière rayonnât de toutes parts, que, lorsqu'il fut nommé conseiller à la Cour impériale en 1812, le cri public réclamait unanimement ce choix, et qu'on put lui appliquer le mot de Tacite : *Fama quoque eligit.*

Juge, son assiduité était exemplaire. Son intégrité n'a jamais été suspecte, même à ceux que les animosités de parti lui rendirent depuis le plus hostiles. C'était un admirable président d'assises. Il conduisait le débat avec un sang-froid, avec une sagacité supérieure. Gardien vigilant des droits de la vérité, on cite une accusation capitale où ses interrogations vives et pressantes arrachèrent à un témoin l'aveu qu'il calomniait le coupable, de sorte qu'on vit à la fois l'accusé et le témoin condamnés, l'un comme meurtrier, l'autre comme ayant inventé des circon-

stances aggravantes pour perdre plus sûrement un ennemi.

La Restauration survint. Dès le premier jour, M. Riambourg se trouva légitimiste. Nul n'était plus libre de tout engagement envers l'ancien régime. Mais, à l'âge où le mal indigne le plus, il avait vu les clubs et le Directoire. Plus tard il avait visité et secouru dans leur exil les cardinaux fidèles à Pie VII captif. Ces souvenirs d'époques si diverses à d'autres égards ne faisaient qu'un dans sa pensée; et quand vinrent les Cent-Jours, celui qui, dans les premiers mois de 1814, avait gardé son serment à Napoléon, en présence des bayonnettes étrangères et malgré les exigences de la victoire, refusa d'en prêter un nouveau à l'homme de l'île d'Elbe, et sacrifia sa place à ses convictions politiques.

On n'a jamais accompli avec moins de faste un acte de courage civil plus méritoire. M. Riambourg n'avait reçu de la Restauration aucune faveur; il était marié, jeune encore, et à peu près sans fortune.

La cause des Bourbons perdue, il se fermait toute carrière; il le savait, et il n'hésita point. Bien plus, au retour de Louis XVIII, malgré l'ordonnance du roi qui rappelait à leurs fonctions tous ceux que les Cent-Jours en avaient écartés, il demeura plusieurs mois dans sa retraite, peu pressé de jouir de l'honneur de sa conduite. Nommé procureur-général à Dijon, à son insu, l'un des premiers actes de son administration fut de conserver à la magistrature celui que Napoléon lui avait donné pour successeur.

L'appréciation de M. Riambourg, procureur-général, implique celle de la majorité *introuvable*, dont il embrassa les vues avec tant de conviction et un si ferme dévouement. Mais, quand l'heure de l'histoire serait venue pour des temps si pleins de passions encore toutes vives, ce n'est point en tête des œuvres philosophiques de M. Riambourg que cette appréciation toute politique pourrait trouver place. Chargé de punir une révolution et d'en prévenir une autre, le chef du parquet de

Dijon eut à remplir des devoirs d'une extrême rigueur, sans doute; mais les hommes des nuances les plus diverses n'ont pu que rendre hommage à tout ce qu'il eut alors de courage dans son attitude, et de conscience dans ses actes les plus sévères.

Comment douter d'ailleurs de l'impersonnalité de sa conduite et du désintéressement de sa conviction, en présence de l'opposition si ouverte de M. Riambourg à la politique dont M. Decazes était, comme on sait, l'expression la plus avancée? Le procureur-général ne s'était pas dissimulé les conséquences de cette opposition. Le président du collége électoral de la Côte-d'Or, en 1816, les lui faisait nettement pressentir. « Monsieur, répondit douce-« ment le magistrat menacé, la personne « qui vous a introduit dans mon cabinet, « est celle qui me servait quand j'étais « avocat. S'il plaît au roi que je redevienne « avocat, j'aurai peu à réformer dans mes « habitudes. » — On admire de pareils mots dans les *Vies* de Plutarque.

Avant de frapper un homme aussi pur,

le ministère hésita long-temps. Toutefois, une présidence de chambre vint à vaquer en 1818, et M. Riambourg passa à cette nouvelle charge. On peut dire que c'était là sa place naturelle : tant il était *né juge*, tant il semblait appelé à ces austères fonctions par sa raison si calme et si droite, par son zèle infini pour le bon et pour le juste, par ses hautes lumières, jointes à un tact exquis du côté positif des choses. Aussi, à l'avénement du ministère royaliste (1822), refusa-t-il de redevenir procureur-général.

Néanmoins, les devoirs de la judicature et les soins dus aux établissemens de charité dont il était administrateur, ne suffisaient point à son inépuisable amour du bien ; il lui restait des loisirs, et les loisirs d'un tel homme ne pouvaient être perdus pour la cause de la vérité.

M. Riambourg avait grandi au milieu des ruines que le dix-huitième siècle avait faites, et, dès ses plus jeunes années, une

pensée de réédification l'avait saisi. Non qu'il eût conscience encore de sa mission, et que le plan de son apostolat fût dès lors arrêté, mais c'était là l'instinct de sa nature et de sa vertu; déjà il tendait, peut-être sans bien s'en rendre compte, à se faire centre dans l'intérêt du bien; déjà son prosélytisme s'exerçait, mais sans impatience, à tirer doucement à l'Evangile ceux sur qui il avait quelque prise. Cette même pensée le fit écrivain. Imprimer par passe-temps ou par gloriole lui semblait indigne d'un homme grave et d'un chrétien; mais vouer à la gloire de Dieu, à l'effusion de la vérité, qui émane de lui, les deux plus magnifiques dons que sa providence ait faits à l'homme : la pensée et la parole, voilà ce qui, aux yeux de M. Riambourg, valait véritablement la peine d'écrire.

Sa première publication fut un opuscule, composé en 1818, imprimé en 1820 : *les Principes de la Révolution française définis et discutés*. Ses travaux ultérieurs furent exclusivement religieux; plus il avançait dans la vie, plus les méditations chré-

tiennes prévalaient chez lui sur les préoccupations politiques.

C'est alors qu'il commença un immense travail apologétique, dont nous reparlerons dans l'*Introduction générale*, œuvre gigantesque, faite pour épuiser plusieurs vies de bénédictins, et à laquelle la sienne ne pouvait suffire. Il ne s'en dévoua pas moins, avec son ardeur tempérante et continue, à amasser et à disposer des matériaux pour le temple que d'autres seraient appelés à bâtir.

En 1827, la *Société catholique des Bons Livres* avait mis au concours le tableau général des variations de la philosophie. M. Riambourg ne dédaigna pas de descendre dans la lice, et son ouvrage fut couronné. C'est l'*Ecole d'Athènes*, imprimée en 1830, et qui ouvre cette édition.

Au milieu de ces hautes études, toutes consacrées au triomphe de la vérité chrétienne, une révolution nouvelle vint surprendre M. Riambourg. Ce fut un deuil profond; mais la sérénité de sa vie n'en fut point troublée. Il n'hésita pas plus qu'en 1815, et renonça volontairement aux fonc-

tions publiques. Fidèle à lui-même, il se retira sans apparat, *sans phrases*, ne cessant de redire (et c'était le fond le plus intime de sa pensée) que son exemple ne devait entraîner personne, qu'il cédait à des considérations puissantes, mais étrangères à la plupart de ses collègues, et que la conscience ne défendait pas généralement aux magistrats de la Restauration de rester à leur poste. Homme admirable en ce point comme en tout le reste.

Depuis ce temps, il a vécu dans la paix d'une retraite studieuse et honorée, avec la compagne que lui avait choisie la Providence, et qui s'est montrée parfaitement digne de lui, dans la vie et à la mort. Incessamment sur la brèche, dès qu'une occasion lui était offerte de rendre témoignage à sa foi, il a continué jusqu'à la fin de servir l'Eglise, soit par des communications fréquentes aux divers recueils voués à ce genre de polémique, soit par des travaux de longue haleine, la plupart inachevés, et sur lesquels nous ne pouvons insister ici.

Un seul ouvrage est sorti de cette retraite; c'est celui qui a pour titre : *Rationalisme et Tradition,* ouvrage reçu avec un applaudissement général dans les rangs catholiques, et dont l'opportunité singulière a été attestée par le plus rapide succès. Sans parler du fond de ce beau travail, qui sera apprécié ailleurs, ce livre se recommande, comme presque tous les travaux de l'auteur, par un rare talent de composition; le style en est admirablement sain, clair, substantiel, précis, et semé parfois, comme l'*Ecole d'Athènes,* d'expressions remarquablement heureuses. Il se peut que le tour un peu lent de la pensée, la sobriété d'ornemens et le désintéressement complet de tout effet oratoire, dont M. Riambourg y fait preuve, n'attirent point assez quelques esprits; car le goût des chastes et sévères qualités des ouvrages du grand siècle ne s'est que trop émoussé : beaucoup sont tombés en je ne sais quel sybaritisme littéraire. Mais, sans tenir compte de ces efféminés qui veulent être amusés plutôt qu'être instruits, nous

dirons volontiers avec Tacite : *Malim hercule Lucii Crassi maturitatem quàm calamistros Mœcenatis et tinnitus Gallionis.*

On a défini M. Riambourg une forte et saine intelligence au service d'une vertu supérieure. En ajoutant que c'était un homme du dix-septième siècle naturalisé dans le nôtre, la ressemblance eût été plus complète encore et plus frappante. Les qualités en quelque sorte fondamentales qui rayonnèrent, à cette époque éminente, dans un si grand nombre de natures d'élite, il les réunissait toutes à ce degré d'harmonie qui a manqué trop souvent aux plus beaux génies de ce temps-ci : l'équilibre des facultés, la sérénité du coup-d'œil, un grand sens, et cette force calme et vraie qui n'a pas besoin de s'exagérer, parce qu'elle est sûre d'elle-même.

Penseur, il rappelait Nicole; magistrat, il faisait souvenir de Mathieu Molé; écrivain, il participait de Nicole et de Bourdaloue tout ensemble : c'était la marche froide, mais sûre et allant droit au but des *Essais de morale,* moins la sécheresse; c'é-

tait de plus quelque chose de l'ordonnance sévère et pleine du grand prédicateur, de l'homme de cet âge et de tous les âges qui a le mieux connu les secrets de la composition.

Nourri de la plus pure moelle du dix-septième siècle, vous diriez que M. Riambourg a étudié à Port-Royal même, tant cet esprit ferme, élevé, profond, ce cœur simple et chaleureux, s'est identifié de bonne heure avec toutes les mâles traditions de cette école! tant il a vécu et conversé avec ces graves et puissantes intelligences! tant, au jansénisme près, dont nul ne fut plus éloigné que lui, le tour d'esprit de ces solitaires, les habitudes de leur pensée, la direction générale de leurs études lui sont intimes et sympathiques! Bien peu d'hommes de notre temps sont assez fortement trempés pour respirer librement à cette hauteur d'atmosphère, bien peu ont le goût et le sentiment de cette austère discipline d'esprit et de cœur, de cette dialectique, pour ainsi dire innée, qui constitue le caractère commun des

hommes de Port-Royal, et dont la puissante individualité de Pascal s'était si profondément empreinte. Mais c'est qu'attiré, maîtrisé par tant et de si rares qualités, M. Riambourg s'était réellement fait, sous toutes réserves pourtant, le disciple et bientôt comme le contemporain de ces âmes viriles. Dès sa quinzième année, il goûtait, il fréquentait Nicole; il ne s'en est jamais détaché jusqu'à ses derniers jours, et si depuis il s'était choisi, dans la même école, un autre maître plus éminent, Pascal, on peut dire que Nicole était demeuré son père nourricier dans l'ordre de l'intelligence, et qu'à son insu il procédait encore directement de lui à nombre d'égards.

Ce n'est point à dire, toutefois, que M. Riambourg fût comme un étranger au milieu de nous. Il connaissait bien son temps, le dix-huitième siècle, au milieu duquel il avait grandi, et le dix-neuvième, où il semblait appelé à vivre de longues années encore; il n'avait point accepté les enseignements de la science encyclopédiste;

mais il les avait reçus, discutés, appréciés à leur valeur. On s'apercevait qu'il avait passé par l'Ecole polytechnique avant de séjourner à Port-Royal. Epris, d'ailleurs, dans de justes bornes, des maîtres de Domat, des amis de Mathieu Molé, il n'en eut jamais, et c'est ici un trait saillant de son caractère, la rigidité abrupte, l'hétérodoxie et l'instinct d'exclusion. Au contraire, la vertu de M. Riambourg demeura toujours traitable et humaine; l'esprit de secte et de faction lui était souverainement antipathique; son intelligence n'était pas étroite et fermée, comme il appartient aux sectaires, mais ouverte et compréhensive, comme il sied à la vérité universelle. Chose digne d'être remarquée, maintes fois les plus jeunes d'entre nous se sont étonnés de le voir aussi incessamment accessible aux idées nouvelles, non pour les subir indistinctement sans doute, mais pour pénétrer jusqu'au fond avant de les juger.

Aucun don, du reste, n'avait presque été dénié à M. Riambourg. Doué d'un sens métaphysique éminent, merveilleusement

propre aux études les plus arides, à la procédure comme à l'algèbre, il possédait en même temps à un assez haut degré le sentiment des arts. La musique le charmait; il l'avait cultivée avec amour. Nous lui avons ouï développer sur la nature intime de la poésie les idées les plus neuves, les plus justes, les plus profondes. Cet esprit si didactique fut des premiers à rendre hommage au génie, d'abord tant contesté, de M. de Lamartine. Sous l'empire le plus absolu des susceptibilités *classiques*, il protestait contre la réprobation dont Laharpe avait frappé certaines familiarités de la muse de Racine. Dès 1810, en désaccord avec les bravos unanimes de la presse, il en appelait de la sculpture peinte de David à la peinture vivante de Raphaël. Enfin, le dirai-je ici? cet homme excellent, dont toutes les habitudes étaient si graves, avait un enjouement naturel, et même un don de raillerie que n'eût point tout-à-fait désavoué Pascal. Aussi, Molière était-il une de ses admirations les plus vives, et si une charité vigilante ne l'eût sans cesse contenu

dans les bornes les plus inoffensives, la plaisanterie eût été l'un des côtés les plus saillants de son esprit.

Mais ce qu'il faut louer par dessus tout dans M. Riambourg, c'est LE JUSTE, dans toute l'énergie de l'acception chrétienne du terme. En lui, le chrétien enveloppait, dominait, transfigurait tout l'homme. C'est à la prépondérance de l'élément chrétien qu'il a dû ce rare équilibre de facultés que nous admirions tout-à-l'heure en lui. C'est parce qu'il était de ceux qui prennent au sérieux leur mission terrestre, qui ont foi à quelque chose, et se tiennent pour obligés d'agir selon ce qu'ils croient, qu'il ne fut point de ceux en qui l'honneur dément le philosophe, et qu'il n'y eut jamais de vie plus une que la sienne. En un mot, il ne fut un sage accompli que parce qu'il sut être un chrétien complet.

Un de ses contemporains, un de ses collègues, un des hommes qui l'ont le mieux connu, nous prête ici l'autorité de son témoignage, en ajoutant au portrait de M. Riambourg des traits de la plus saisis-

sante vérité. « La conformité parfaite de ses actes à sa morale, dit M. Nault (*a*), imposait à ceux-là même qui n'acceptaient pas la règle. Il était pour ses proches *la rectitude rendue sensible, que nul n'eût voulu regarder en face avec la résolution de mal faire.* Dans cette âme forte, il y avait deux types : l'honnête homme et le chrétien. L'homme avait à lui en propre la modération, la justice, la constance; le chrétien était animé d'un prosélytisme ardent pour le bien *et soutenu par un fond d'espérance qui résistait à toute épreuve.* Esprit logique *dirigé par la foi,* né pour la vérité, qu'il aima et défendit sans considération, ni crainte, pour elle-même, en vue de Dieu et des hommes. Homme simple et droit, avec la conscience de sa force, *également à l'aise en toutes choses et vis-à-vis toute personne;* homme de conseil dans les cas difficiles, et d'action quand son devoir y était engagé; *caractère dont*

(*a*) Ancien procureur-général à Dijon, auteur du livre intitulé *Vérité catholique.*

la nature avait fourni le fond, et auquel la religion avait donné son expression définitive; aux yeux des hommes, le sage des stoïques, moins le support de l'orgueil et l'aiguillon de la gloire; aux yeux de Dieu, celui de l'Evangile, le fidèle économe qui rend au double le talent qui lui a été confié. — *Hanc amavi et exquisivi à juventute mea, et quæsivi sponsam mihi eam assumere, et amator factus sum formæ illius* (Sap. viii, 2). »

« Pour moi, écrivait un autre de ses amis, je ne connais pas d'homme, même historique, qui ait autant que lui imité le divin modèle par l'égalité d'âme en toute circonstance. Enfant, un condisciple le harcelait un jour jusqu'à le frapper d'un bâton. Un homme âgé l'exhortait à châtier l'auteur de cette insulte. « Mais.... je suis plus fort que lui. » Ce fut toute la réponse de l'insulté! — A une autre époque, tout loin qu'il fût de voir avec indifférence les actes politiques de M. Decazes, il s'abstenait de médire de l'homme en combattant le ministre. « Je me suis promis, disait-il,

de ne jamais mettre le nom de M. Decazes dans ma conversation. »

Jamais le *moi* ne se glissa dans son cœur, ni sur ses lèvres; il était tout à tous et à toute heure, et la charité fut sans contredit la plus incessante, la plus inépuisable de ses vertus. Combien de fois n'a-t-il pas interrompu, sans hésiter, ses méditations les plus ardues, pour donner familièrement audience au plus pauvre villageois! Dans les plus grandes épreuves, il suffisait de l'aborder pour se sentir calme; tant son accueil était plein de sérénité et de paix, tant aussi vous le sentiez prêt à s'oublier pour vous, et prompt à trouver les meilleurs conseils, les consolations les plus efficaces! Aussi, Dieu seul connaît à combien d'âmes et d'intelligences, à combien de misères de l'esprit et du corps M. Riambourg fait défaut en ce moment; et il leur manquera long-temps, car Dieu n'envoie au monde que de loin en loin de ces âmes prédestinées.

Plus il approchait du terme, plus ses qualités et ses vertus semblaient s'élever

et grandir. L'horizon de sa pensée s'étendait encore, et les progrès de son style en étaient chaque jour une manifestation plus frappante. Par une exception bien rare, l'âge, qui rend presque toujours étroit et exclusif, ajoutait au contraire à la largeur de ses conceptions, comme à l'indulgence de son caractère. Ceux qui l'ont approché dans les derniers mois de sa vie attestent qu'il leur a paru plus égal, plus serein, plus impersonnel, plus parfait en un mot, que jamais, et, si nous osons le dire, plus saintement inspiré dans sa piété, comme dans ses bonnes œuvres. Il gravitait ainsi vers son centre, il s'élevait de plus en plus vers le ciel, par un mouvement moins délibéré que senti. Frappé d'une apoplexie foudroyante le 16 avril 1836, il s'est endormi sans trouble, sans angoisses même physiques; ses traits, un moment contractés par l'invasion du mal, avaient presque aussitôt repris leur expression de paix habituelle, et ceux qui entouraient son lit de mort ont pu s'écrier, comme le centenier de l'Evangile : *Vrai-*

ment cet homme était l'ami de Dieu !

Nous n'avons pas vu ses funérailles; mais il nous sera permis d'invoquer un dernier témoignage, qui ne sera pas démenti. « J'ai assisté fréquemment, écrivait un témoin oculaire, à de tristes cérémonies; aucune ne présentait un tel caractère. L'élite de la ville de Dijon, sans distinction de partis, honorait les obsèques de M. Riambourg, moins par sa présence même que par la consternation profonde empreinte sur tous les visages. »

Tel fut M. Riambourg, l'homme de tous les devoirs, d'un esprit élevé, d'une incomparable fermeté de caractère, et en même temps de la vertu la plus douce, la plus naturelle, la plus vraie, *simplement simple*, comme on l'a dit d'un autre grand homme de bien (*a*), trop simple même peut-être dans ses mœurs et dans ses écrits pour que sa réputation ne demeure pas inférieure à son mérite; infiniment éloigné, redisons-le, de la sagesse âpre et tendue de

(*a*) Malesherbes.

Brutus ou de Caton, mais homme d'une perfection intime et sans efforts, qui échappait presque à l'admiration par sa continuité même; homme véritablement modèle, que ceux qui l'ont connu ne peuvent louer comme il convient qu'en suivant de loin ses traces, et en tâchant, s'il se peut, de ne se point montrer tout-à-fait indignes des exemples d'une telle vie.

TH. FOISSET.

On nous saura gré de consigner ici l'épitaphe gravée sur la tombe de M. Riambourg et composée par l'auteur des *Annales du Moyen Age*, M. Frantin.

HIC REQUIESCIT IN PACE DOMINI
JOANNES-BAPTISTA CLAUDIUS **RIAMBOURG**,
IN REGIA DIVIONENSI JUDICIORUM CURIA OLIM PRÆSES,
VIR INSIGNIS
RELIGIONE ERGA DEUM AC PIETATE EXIMIA,
SINGULARI ERGA AMICOS FIDE,
DOCTRINA TAM IN DIVINIS QUAM IN HUMANIS LITTERIS SUMMA,
GRAVITATE ET ÆQUITATE IN GERENDO MAGISTRATU CONSPICUA,
INCONCUSSA IN PUBLICIS PROCELLIS
ANIMI FORTITUDINE ET CONSTANTIA.
PRIVATO OTIO REDDITUS,
PHILOSOPHIÆ NEC NON THEOLOGIÆ STUDIIS
MAGNAM SIBI PARAVIT SCIENTIÆ ATQUE INGENII LAUDEM,
QUAM FIRMAVERE
PLURIMA HAUD PARUM COMMENDANDA SCRIPTA
OB DEFENSIONEM CHRISTIANI DOGMATIS.

NATUS ANNO 1776, DIE XXIV JANUARII
OBIIT DIE XVI APRIL. 1836.

BERNARDA SIGAULT, CONJUX CARISSIMA,
HOC DOLORIS ET AMORIS MONUMENTUM
P. C.

INTRODUCTION GÉNÉRALE

AUX OEUVRES DE M. RIAMBOURG.

« Il n'est pas impossible qu'un seul « homme ose entreprendre de prouver suc- « cessivement que la religion n'est point « absurde, qu'elle est raisonnable, qu'elle « est vraie. Celui qui écrit ceci a depuis « long-temps conçu le projet de poser lui- « même ces trois grandes vérités, qui for- « ment comme trois degrés à l'aide des- « quels l'esprit peut s'élever jusqu'à la *dé-* « *monstration* de la religion du Christ. Si « Dieu lui accorde d'accomplir cette œu- « vre, perpétuel objet de ses réflexions, « but final de ses études, il pourra croire « que sa tâche est remplie. »

De très bonne heure, dans ses entretiens avec ses condisciples de l'École polytechnique, l'auteur des paroles qu'on vient de lire avait été frappé d'un préjugé qui domine et aveugle un trop grand nombre d'esprits; c'est que toute religion qui a des mystères est, par cela seul, convaincue d'absurdité et par conséquent indigne d'examen.

Certes il a fallu toute l'*inphilosophie* du siècle pour obscurcir à ce point les intelligences; car pour quiconque a la première notion des conditions essentielles du problème religieux, toute croyance qui n'implique point à un certain degré la connaissance de l'infini, ne mérite point le nom de religion; et toute doctrine qui admet l'infini présuppose des mystères, ou bien elle est convaincue d'avance de contradiction, et partant d'absurdité.

Mais il faut bien prendre les questions au point où le XVIIIe siècle les a fait descendre. M. Riambourg pensait donc que toute apologétique du christianisme, approprié aux préventions irréligieuses de la

génération au milieu de laquelle il avait surtout vécu, devait prouver avant tout que les mystères ne sont point une fin de non-recevoir contre l'Évangile; bien plus, que loin de rejeter la foi chrétienne comme absurde, parce qu'elle a des mystères, on devrait au contraire la réprouver comme telle, si elle n'en avait pas; qu'enfin, plus une doctrine pénètre dans la connaissance de l'infini, plus elle doit découvrir de mystères, et qu'ainsi la religion qui en contient le plus est dès là *présumée* avoir percé plus avant qu'aucune autre dans la science des choses divines.

Parvenu à ce point de la discussion, M. Riambourg suppliait son interlocuteur de vouloir bien examiner le Christianisme au moins comme hypothèse. Il lui proposait à ce sujet sous une nouvelle forme, en le revêtant même de toute la rigueur de l'appareil algébrique, le célèbre argument de Pascal aux indifférens de son siècle : « Il faut parier, vous n'êtes point « le maître de n'en rien faire; or le plus « sûr est de parier pour la vérité de l'É-

« vangile, et à plus forte raison d'en peser « la valeur. »

Là s'offraient les diverses hypothèses philosophiques et religieuses qui se sont produites depuis la création : judaïsme, idolâtrie, philosophie ancienne, christianisme, mahométisme, philosophie des derniers temps. Comparons : ou plutôt ne suffit-il pas d'exposer ces doctrines pour qu'éclate d'évidence la supériorité de l'Évangile?

Mais ce n'est point assez que la doctrine évangélique l'emporte sur toutes les autres, il faut de plus qu'elle satisfasse pleinement toutes les facultés humaines. Ici M. Riambourg devait établir qu'en soi et abstraction faite de toute comparaison, la religion chrétienne est la plus belle des hypothèses ; que seule elle rend compte de tout, expliquant admirablement ce qu'est Dieu, ce qu'est l'homme, et quels doivent être les rapports de l'homme avec Dieu ; que seule elle répond à tout notre être, à ce triple instinct d uvrai, du grand et du bon, qui est inné dans l'homme ;

et à ses trois facultés primordiales, intelligence, admiration, amour.

Tout cela du reste, dans la pensée de M. Riambourg, n'était encore, si je puis dire ainsi, que la *préparation évangélique*. La démonstration devait suivre, et c'est alors seulement qu'il eût invoqué, non pas le syllogisme métaphysique, mais l'autorité des faits les plus matériellement prouvés, les prophéties, les miracles, et les plus grands, les plus irrécusables de tous, la conversion des Gentils, la réprobation des juifs, et la merveille de la fixité du Christianisme, non moins admirable que celle de son établissement sur la terre.

Ainsi, la religion chrétienne est possible;

Elle est probable;

Elle est prouvée.

Voilà quels étaient les trois grands anneaux de la chaîne que M. Riambourg avait conçue, les trois degrés successifs qu'il voulait placer au seuil de l'Église de Jésus-Christ.

Ce fut l'illusion de son zèle de croire

qu'une vie d'homme suffise à de pareils travaux. Il a bien pu mettre à peu près la dernière main au premier de ces trois traités : la *religion chrétienne vengée du reproche d'absurdité.* Mais il n'existe du second que des fragments et des matériaux. Le troisième, à proprement parler, n'était point à faire ; M. Riambourg le reconnaissait lui-même, et il comptait se borner à un choix parmi les apologistes chrétiens qui ont le mieux développé les preuves directes de la religion.

On voit combien le second traité devait être immense. Ce n'était rien moins que le tour du monde depuis Noé jusqu'à nos jours.

L'*École d'Athènes*, qu'on trouvera en tête du présent volume, n'était qu'un chapitre de cette encyclopédie des philosophies et des religions. M. Riambourg avait détaché de ses manuscrits ce dialogue, en réponse à une question mise au concours par la *Société Catholique des Bons Livres*, qui couronna l'ouvrage dans sa séance du mois de février 1829. L'impression en fut

ordonnée, et l'auteur ne voulant pas qu'on pût se méprendre sur l'idée-mère de son travail et en éluder la portée, en fit ressortir l'intention première dans un prologue et un épilogue additionnels qui ne sont pas la partie la moins importante de son œuvre. Jamais l'antithèse du scepticisme et du dogmatisme purement philosophique n'avait été mise en scène avec plus de largeur et de précision ; jamais l'impuissance de toute philosophie proprement dite à constituer un corps de croyances ne fut mise à nu avec une plus irrésistible évidence (1). Dans l'épilogue, sorte de conclusion digne de la gravité des anciens, M. Riambourg reprend en son propre nom la parole ; il déduit victorieusement de l'inanité de toutes les philosophies la nécessité d'une

(1) Nous n'entendons nullement soutenir ici que la raison est impuissante à démontrer une vérité quelconque, ce qui serait le pur scepticisme ; mais bien qu'elle ne suffit pas à satisfaire les besoins religieux de notre nature, et que, réduite à elle-même, elle n'a rien établi qui eût l'autorité d'un dogme incontestable. Il n'y a qu'à mettre le dialogue de Platon sur l'immortalité de l'âme, le *Phédon*, avec ses lueurs conjecturales, en re-

révélation, en pose les caractères incontestables; et la question une fois réduite à ses véritables termes, il démontre en peu de pages, par des preuves tout extérieures et palpables, où il faut chercher non seulement l'unique révélation, mais l'unique église qui vienne du ciel.

A quelque égard néanmoins, la question soulevée par le concours était plus étendue que la solution donnée par l'*École d'Athènes*. La raison antique était historiquement convaincue d'impuissance religieuse. Mais avant d'en conclure la nécessité d'une source supérieure de lumières, ne fallait-il pas interpeller la raison moderne et lui fermer la bouche à son tour? Le programme de la *Société Catholique* l'avait ainsi compris; et pour ne pas manquer

gard des affirmations de saint Paul : *Omnes quidem resurgemus..... oportet corruptibile hoc induere incorruptibilitatem*, etc., etc. Nous pensons, comme saint Thomas, que la raison avait sa mission dans les matières religieuses, que son rôle était de reconnaître ses propres limites, et par conséquent la nécessité d'une Révélation, puis de constater extrinséquement où résidait le dépôt de cette Révélation si nécessaire.

tout-à-fait à cette condition, M. Riambourg avait mis sur les lèvres des sceptiques de l'antiquité les principaux arguments du scepticisme des temps postérieurs. Mais il se promettait bien de satisfaire pleinement plus tard à l'autre moitié de sa tâche.

En attendant, il *courait au plus pressé*, suivant la familière expression de saint François de Sales, et l'esprit de prosélytisme doux et patient qui était en lui l'incitait à étudier d'abord les philosophies contemporaines ; depuis long-temps il avait porté sur les systèmes qui ont précédé de pénétrants et attentifs regards.

Disons-le en passant, les rapports assidus de M. Riambourg avec une société de jeunes gens qui s'était constituée à Dijon sous son patronage, ne furent pas sans influence peut-être sur cette nouvelle direction donnée à ses études. Il en déposa les prémisses dans un journal fondé dans l'ancienne capitale de la Bourgogne, par trois membres de la société dont nous parlons : ce journal avait pour titre *le Provincial*.

Après que cette feuille eut cessé de paraître, M. Riambourg continua sa polémique dans le *Correspondant*, recueil périodique rédigé à Paris par d'autres jeunes gens, qui depuis sont devenus des hommes, MM. de Carné, de Cazalès, F. de Champagny, etc.

Enfin, quand le Saint-Simonisme eut paru, comme pour résumer toutes les philosophies antérieures, M. Riambourg n'attendit pas que cette doctrine eût entièrement fourni sa carrière pour faire son oraison funèbre dans un troisième journal, la *Gazette de Bourgogne*, où écrivait alors un savant publiciste, son condisciple et son ami, M. Frantin.

Ce sont ces publications successives que l'auteur se proposait lui-même de réunir sous le titre d'*École de Paris*, et qui servent de transition à son dernier ouvrage, *Rationalisme et Tradition*.

Une même pensée anime ces trois compositions : l'insuffisance de la raison, quant aux vérités métaphysiques, et la nécessité d'une foi révélée. Dans l'*École*

d'Athènes, l'auteur se borne à dévoiler le néant du rationalisme antique. Dans l'*École de Paris*, il s'attache à faire ressortir le vide et l'embarras du rationalisme contemporain, non sans faire rayonner à travers ce vide la psychologie de saint Jean et de saint Augustin, si supérieure à celle de Reid et de ses disciples. Dans *Rationalisme et Tradition*, dernier acte de cette trilogie philosophique et complément naturel de la pensée de l'auteur, il ne se contente pas de combattre le rationalisme, il l'explique. Il montre comment cette aberration de l'esprit humain a eu sa source et jusqu'à un certain point son excuse dans les fables de l'idolâtrie et l'ésotérisme des sanctuaires de l'Égypte et de la Grèce; il cherche comment, après avoir été vaincu par l'Évangile, le rationalisme a eu son réveil dans les temps modernes; et le poursuivant dans ses derniers échos (l'éclectisme de M. Cousin, l'école écossaise représentée par M. Jouffroy et le syncrétisme saint-simonien), M. Riambourg achève sa vic-

toire, qui est celle de la tradition chrétienne.

Il n'y a proprement qu'une erreur dans le monde, celle que l'homme se suffit à lui-même, que sa raison, souveraine indépendante, est l'unique et infaillible mesure du bon et du vrai; de même que toutes les vérités se condensent en une seule, savoir que Dieu est, que toute existence et toute connaissance émanent de lui. *Rationalisme et Tradition* sont donc les deux pôles du monde philosophique; toutes les controverses peuvent se ramener à ces deux mots, comme à leur dernière et plus simple expression. Nous nous abstenons de louer l'ouvrage qui porte ce titre significatif. Qui a mieux posé la question fondamentale de la controverse contemporaine? Où chercher une récapitulation plus brève et plus logique du passé et du présent de la philosophie? Où trouver ailleurs, sous un moindre volume, des recherches plus multiples, plus consciencieuses, rendues plus accessibles à toutes les intelligences, et une réfutation plus substantielle et plus péremptoire de

toutes les philosophies de l'ère présente (1)?

Inutile certes de montrer en quoi les trois publications qui viennent d'être rappelées se rattachaient au grand travail que s'était imposé M. Riambourg pour mettre en relief la vérité de cette proposition : *La religion chrétienne est probable.* Une remarque seulement nous sera permise. Dans le premier de ses ouvrages, dont nous n'avons parlé que dans sa biographie, la pensée philosophique et religieuse tient une grande place sans doute; mais la pensée monarchique prédomine, et voilà pourquoi nous n'avons pas compris dans cette édition les *Principes de la révolution française définis et discutés.* Dans les trois autres, le philosophe chrétien se montre seul.

Ajoutons que les plus graves questions de la philosophie et de l'histoire y sont non seulement remuées, mais résolues

(1) L'auteur regrettait en dernier lieu d'avoir négligé la réfutation du rationalisme panthéiste; c'était une lacune qu'il se proposait de remplir dans une seconde édition.

avec une lucidité et une loyauté de discussion qui ne sont plus guère de notre temps; et il est bien rare d'avoir raison avec si peu d'intolérance et même de hauteur. L'impartialité du juge dominait en M. Riambourg, alors même que la dialectique du censeur se montrait plus pressante et plus victorieuse; tant il était fidèle en tout à la maxime de l'Apôtre : *Non plus sapere quàm oportet sapere, sed sapere ad sobrietatem!*

Rationalisme et Tradition renfermait les conclusions de M. Riambourg sur le polythéisme, fruit de longues recherches sur les religions de l'Egypte, de la Syrie, de l'Inde, de la Chine, de la Perse et des nations scandinaves. Pour compléter son livre de prédilection, il s'était, dans les derniers temps de sa vie, attaché de préférence à mettre en lumière les débris de la tradition primitive qui sont enfouis dans les livres sacrés des peuples idolâtres. C'est ainsi qu'il avait publié sur l'Edda, dans les *Annales de philosophie chrétienne*, un essai qu'il comptait développer plus

tard. La mort l'a surpris la plume à la main sur les traditions chinoises. Il voulait ensuite s'enfermer en Perse, avec les livres Zends, puis dans l'Inde, sur laquelle il était loin de partager les rêves de l'orientalisme contemporain. C'est là qu'il eût prouvé combien les plus simples règles de la critique s'accordent toutes à nous montrer sur les bords du Gange le rendez-vous et non le point de départ des religions de l'Orient.

Impossible de méconnaître dans le rare enchaînement de ses travaux, cet esprit de suite, un des plus heureux attributs du caractère et du talent de M. Riambourg. Toutefois ces hautes méditations, si persévérantes qu'elles fussent, n'ont point suffi à l'absorber entièrement.

Des questions secondaires, une surtout d'une incontestable gravité, celle de la certitude, étaient à l'ordre du jour et sollicitaient à ce titre l'activité de son zèle. Dès l'apparition du deuxième volume de l'*Essai sur l'Indifférence*, M. Riambourg démêla les équivoques et les faux-

fuyants d'une dialectique décevante, et il en fit justice. On tenta en vain de l'amener plus tard à rendre, dans le prologue ou dans l'épilogue de l'*École d'Athènes*, un hommage indirect à M. de Lamennais. D'importantes questions de détails, qu'un autre grand écrivain, M. Cousin, avait faussées de son côté avec toute l'autorité de son nom et toute la supériorité de son style, trouvèrent aussi en M. Riambourg un appréciateur exact, mais sévère comme la vérité. Avant *Rationalisme et Tradition*, et les travaux qui en sont l'appendice, entre autres l'aperçu d'une *nouvelle direction à donner à la polémique chrétienne*, travaux qui furent pour M. Riambourg le chant du cygne, nous avons cru devoir rapprocher et réunir, comme antérieure dans l'ordre de composition, cette double controverse avec deux célébrités contemporaines. Nous y avons joint quelques fragments, précieux *mélanges de philosophie religieuse;* et comme specimen de ce que pouvait l'inaltérable rectitude d'esprit de l'auteur,

transportée dans un tout autre ordre d'idées, nous donnons à la suite un fragment *sur le beau et sur le goût*, égal pour le moins, ce nous semble, à ce que Montesquieu avait écrit sous le même titre pour la première Encyclopédie.

Et maintenant, nous plaçons ces œuvres d'un homme de bien, sous le patronage de toutes les âmes sincères, de tous ceux qui cherchent la vérité avec un cœur droit et un œil pur. Adversaires ou amis, nous les offrons à tous avec la même confiance. Mais elles s'adressent plus particulièrement à ceux de nos frères qui ont besoin d'être confirmés dans la foi en ces temps d'épreuve : c'est à eux que nous les dédions comme une consolation d'assez mauvais jours, et une espérance de jours meilleurs.

L'ÉCOLE

D'ATHÈNES.

CHRONOLOGIE

DES PHILOSOPHES CITÉS DANS L'OUVRAGE.

	AVANT JÉSUS-CHRIST. Siècles.	Ann.
THALÈS de Milet, chef de l'école d'Ionie, est né, à ce qu'on croit, la 1re année de la 35e olympiade.	VII.	640
ANACHARSIS, Scythe de nation, était contemporain de Solon, il florissait, suivant Brucker, dans la 47e olymp.	VII.	
ANAXIMANDRE, disciple de Thalès, plus jeune que lui de 30 ans environ, mourut peu de temps avant son maître, il est né la 3e année de la 42e olympiade.	VII.	610
PYTHAGORE fut le premier qui prit le nom de philosophe; il fonda l'école d'Italie. Il n'est guère possible de fixer l'époque précise à laquelle il a paru, et plusieurs savans se sont exercés sur ce point de critique historique. M. Fréret dans une dissertation très savante insérée dans les *Mémoires de l'Académie des Inscriptions*, établit avec cette force de raisonnement qui lui est propre, que la naissance de Pythagore ne peut pas remonter au		

	AVANT JÉSUS-CHRIST. Siècles.	Ann.
delà de l'an 600 avant J.-C., ni être postérieure à l'année 569.	VI.	
Anaximène, disciple d'Anaximandre, florissait au milieu du 6e siècle avant J.-C., l'année de sa naissance n'est pas indiquée d'une manière uniforme.	VI.	
Xénophane, chef de la secte éléatique, parut à peu près dans le même temps qu'Anaximène.	VI.	
Héraclite, fondateur d'une secte qui n'eut pas une longue durée, et qui n'était qu'un démembrement de la secte italique; vivait à la fin du 6e siècle avant J.-C.	VI.	
Parménide était disciple de Xénophane; il est né à la fin du 6e siècle également.	VI.	
Anaxagore, disciple d'Anaximène, est le premier qui ait philosophé à Athènes. Il est né l'an 1er de la 70e olymp.	V.	500
Zénon d'Elée, disciple et fils adoptif de Parménide, est à peu près du même temps que le précédent.	V.	
Leucippe est sorti de l'école éléatique, et fut le chef des éléatiques physiciens; il florissait au milieu du 5e siècle.	V.	
Empédocle, philosophe de la secte italique, vivait à peu près dans le même temps.	V.	
Démocrite fut le disciple de Leucippe; il était d'un an plus âgé que Socrate.	V.	
Socrate est né la 4e année de la 77e olymp.	V.	469
Aristippe de Cyrène, disciple de Socrate, fonda la		

	AVANT JÉSUS-CHRIST. Siècles.	Ann.
secte cyrénaïque; il est né à la fin du 5e siècle, et florissait au commencement du 4e.	V.	
PLATON, le plus illustre des disciples de Socrate, est né la 3e année de la 87e olymp.	V.	430
ARISTOTE, après avoir hanté pendant 20 années l'école de Platon, fonda lui-même une nouvelle école, qui est celle des péripatéticiens. Il est né la 1re année de la 99e olymp.	IV.	384
PYRRHON, chef de la secte pyrrhonienne, serait né, suivant Brucker, la 1re année de la 101e olympiade.	IV.	376
THÉOPHRASTE, disciple d'Aristote et son premier successeur, commença à enseigner vers l'an 320. Il serait difficile de marquer d'une manière précise l'époque de sa naissance.	IV.	
ZÉNON de Citium, chef des stoïciens, est né, suivant Schœll, la 3e année de la 104e olymp.	IV.	362
EPICURE devint le chef de la secte qui porte son nom; on s'accorde à indiquer la 3e année de la 109e olymp. pour l'époque de sa naissance.	IV.	342
STRATON, disciple et successeur de Théophraste, prit la direction de l'école du Lycée; il serait né, à ce qu'il paraît, à la fin du 4e siècle avant J.-C.	IV.	
ARCÉSILAS prit la direction de l'école platonique, et fonda la seconde Académie. On place à la 1re année de la 116e olympiade, l'époque approximative de sa naissance.	IV.	316
ARISTON fut d'abord disciple de Zénon qu'il abandonna pour s'attacher à Polémon. Il fonda une		

	AVANT JÉSUS-CHRIST. Siècles.	Ann.
secte qui subsista peu de temps. Il vivait au commencement du 3e siècle avant J.-C.	III.	
Hérille, autre disciple de Zénon, devait être à peu près du même temps.		
Chrysippe a été un des plus fermes appuis de la secte stoïcienne. Il est né dans le commencement du 3e siècle, et il est mort dans la 143e olympiade, 208 ans avant J.-C.	III.	
Carnéade est le fondateur de la 3e Académie; il est né, selon Brucker, la 3e année de la 141e olympiade, et il est mort la 4e année de la 162e, 129 ans avant J.-C.	III.	214
Clitomaque, successeur de Carnéade, florissait à la fin du 2e siècle; il est mort, suivant Brucker, dans la 170e olymp., 100 ans avant J.-C.	II.	
Diodore, successeur du péripatéticien Critolaüs qui avait été député à Rome avec Carnéade et Diogène le Babylonien, vivait dans le même temps. Indépendamment de ce Diodore dont Cicéron parle au n° 42 du 2e livre des *Questions académiques,* il y en a un plus ancien dont il est fait mention au n° 47 du même livre, qui était de la secte de Mégare, fondée par Euclide.	II.	
Antipater fut le disciple de Diogène le Babylonien, qui faisait partie de l'ambassade dont il vient d'être question. Antipater suivit la doctrine stoïcienne comme son maître, et il eut pour disciple Panœtius, qui enseigna la philosophie à Rome, et fut lié avec Scipion et Lélius.	II.	

L'ÉCOLE D'ATHÈNES.

Prologue.

Au milieu des agitations qui remuent la société européenne, et qui semblent le plus souvent prendre leur source dans quelques intérêts matériels et par conséquent secondaires, une lutte moins sensible peut-être, parce qu'elle s'opère dans le monde intellectuel, mais plus opiniâtre, plus animée, occupe les esprits sérieux, inquiète ceux qui savent observer et prévoir.

De quoi s'agit-il au fond? De rien moins que de savoir si l'Europe abjurera, ou non, ses croyances religieuses. Question grave assurément, et qui domine tellement les autres, qu'elle les complique toutes et se représente sans cesse; n'y ayant que les simples qui ne la

reconnaissent pas sous les apparences qui la déguisent, ou les indifférents qui affectent de ne rien voir au delà de ce qui paraît être en discussion.

Or, il faut le dire, c'est une position tout-à-fait neuve et bien étrange, que celle dans laquelle on veut placer les nations. A plusieurs reprises, il est vrai, on a vu des croyances rivales faire effort l'une contre l'autre pour s'assurer l'empire des esprits : mais des novateurs travaillant dans l'unique but de détruire ce qui est, sans s'embarrasser de ce qui pourrait être mis à la place; des réformateurs voulant à tout prix en finir avec les croyances religieuses; c'est ce dont on chercherait vainement un exemple.

Il en est certainement dans le nombre de ceux qui cèdent au mouvement du siècle, et peut-être parmi ceux qui le dirigent, qui ne se rendent pas compte de ce qui se prépare dans l'avenir; ils avancent tête baissée, sans voir le terme vers lequel ils sont poussés. Que la religion, minée par les efforts de leur fanatisme destructeur, s'écroule à la fin, il s'établira dans la société un vide immense; et ce gouffre qu'ils auront creusé, ils ne pourront le combler. Car d'imaginer, comme il est peut-être venu à la pensée de quelques uns, qu'après avoir anéanti l'esprit de foi, il leur suffira de jeter

comme une vile pâture au vulgaire quelques vieilles erreurs rajeunies, méprisées de ceux-là même qui s'en constitueraient dérisoirement les apôtres, c'est s'abuser complétement.

Quant à ceux qui, plus habiles, auraient conçu le plan mieux concerté, en laissant au peuple quelques formes religieuses, et les pratiques extérieures auxquelles il serait le plus attaché, d'amener insensiblement les esprits à substituer aux dogmes reçus d'autres dogmes mûris dans le sanctuaire de la philosophie, ils échoueraient également.

Des philosophes qui ne leur cédaient en rien sous le rapport de l'étendue de l'esprit, formèrent autrefois, et dans un but assurément plus louable, l'entreprise d'une réforme dans les croyances populaires. Ils tentèrent de purger le paganisme, religion immorale et monstrueuse, de ce qu'il avait d'impur et d'absurde; sans toucher aux cérémonies que le temps avait consacrées, sans s'écarter du respect qu'ils croyaient devoir aux ministres de la religion. Inutiles efforts, entreprise vaine! Les croyances furent ébranlées : mais au lieu de courir aux sources élevées de la science et de la philosophie près desquelles les sages s'assemblaient, les peuples voyant s'ouvrir les voies faciles de l'incrédulité, les routes larges de la corruption, s'y précipi-

taient à l'envi et de toutes parts ; quand soudain la lumière de l'Évangile éclairant l'abîme dans lequel la société humaine allait se perdre, le monde crut et fut sauvé.

Il est certain cependant qu'une religion qui n'avait rien de fixe dans les dogmes, dont l'essence ne consistait que dans le narré de certaines fables qu'on pouvait tourner plus ou moins heureusement en allégories, semblait devoir naturellement se prêter à des modifications qui en auraient fait une religion raisonnable : mais elle a succombé dans ce travail ; elle s'est évanouie comme une vapeur légère entre les mains de ceux qui ne voulaient que l'épurer, et qui n'avaient pas formé le plan de la détruire.

Nos philosophes se flatteraient-ils de réussir mieux en façonnant le Christianisme à leur manière ? Si c'est leur espoir, il sera trompé : les mêmes causes produiront les mêmes effets ; et d'ailleurs, il s'agirait, avant tout, de savoir si le Christianisme est de nature à se prêter aussi facilement que le paganisme à la transformation qu'il faudrait lui faire subir, pour en faire une religion philosophique.

Nous conviendrons, si l'on veut, que si toutes les nations européennes eussent embrassé la réforme évangélique, ce dernier point pourrait être mis hors de discussion. Le principe de la ré-

forme, en se développant, devait engendrer le socinianisme, et plus tard conduire au déisme. C'est ce qui est arrivé : le protestantisme n'insiste plus sur le dogme, il se réduit présentement à des formes; et l'esprit philosophique, pour se glisser sous ces formes, n'a point eu d'efforts à faire, puisqu'il existait en germe dans le cœur même du protestantisme, le jour que celui-ci a pris naissance.

Ainsi la transformation, en ce qui regarde le protestantisme, peut être considérée de nos jours comme étant, à vrai dire, consommée.

Mais le catholicisme est demeuré immuable, et les progrès du philosophisme ont trouvé de ce côté un obstacle bien plus difficile à surmonter. Cette religion antique, dont la morale est parfaitement pure, la doctrine précise et fixe, le culte imposant, a résisté et résiste à toute innovation qu'on a tenté et qu'on tenterait de faire subir à ses dogmes. Il n'y a pas moyen de l'entamer, il faut donc l'anéantir.

De là cette violence avec laquelle on l'attaque, cette intolérance avec laquelle on le poursuit, cette susceptibilité à la moindre concession qu'il réclame, tandis que le protestantisme, au contraire, est ménagé, préconisé, prêché même (*a*);

(*a*) Combien cette plainte, si vraie déjà il y a dix ans, n'est-

et tout cela dans la vue d'étouffer la seule croyance qui ait conservé en elle l'esprit de vie.

Ainsi la raison de cette conduite en apparence contradictoire est facile à saisir ; on conçoit très bien l'intérêt que pourraient avoir les novateurs à faire prévaloir momentanément le protestantisme ; mais il ne leur a point été donné de faire des miracles à l'appui de leur doctrine, et ils n'ont pas reçu le pouvoir de rendre à un corps malade qui tombe en dissolution la vigueur et la santé. Le protestantisme aura le sort des choses humaines : il touche à sa fin. Oui, le temps est déjà venu où tout homme qui tient encore aux dogmes révélés est sollicité puissamment à se ranger sous l'étendard de la foi catholique (*a*) ; et où tout homme qui abandonne ce drapeau, quelque nom qu'il prenne, se jette dans les rangs de ceux qui rejettent tout dogme que la raison ne s'est point fait (*b*).

elle pas plus légitime encore aujourd'hui que le protestantisme se remue incroyablement sur tous les points de la France, fort de l'appui du pouvoir et de l'insouciance avec laquelle sont repoussées ses aggressions et sa propagande ! — S. F.

(*a*) C'est ce qui explique tant de hautes conversions contemporaines, celles de Hamann, de Stolberg, de Frédéric Schlegel, d'Adam Muller, du poète Zacharie Werner, de MM. de Haller, d'Eckstein, Jarke, Philips, etc., etc. — Th. F.

(*b*) Genève, entre autres, cette Rome protestante, en est venue au point d'ériger une statue à J.-J. Rousseau et d'en re-

Ainsi le catholicisme et le philosophisme restent seuls en présence aujourd'hui ; et c'est uniquement entre ces deux grandes puissances que doit avoir lieu le combat à mort qui décidera du sort des croyances religieuses en Europe.

Qu'en sera-t-il ? Dieu le sait ; et l'homme sur ce point est réduit aux conjectures. Car, bien qu'il ait été révélé que l'enfer ne prévaudra jamais contre l'Église de Dieu, nous n'avons pas de même l'assurance que le siége de cette Église sera fixé immuablement au milieu de nous. Ainsi l'avenir des nations européennes est un secret caché dans les profondeurs de la prescience divine. Il se peut que la religion, affermie plutôt qu'ébranlée par les attaques de l'incrédulité, sorte triomphante de cette lutte ; et qu'après cette longue tourmente, elle parvienne à rassembler autour d'elle ses enfans au loin dispersés, ceux-là même qui depuis long-temps s'en étaient volontairement séparés : il se peut, d'un autre côté, que l'Europe blasée, ayant abusé de tout, ait été mise dans la balance, et qu'elle se soit trouvée trop légère, et alors les insignes faveurs dont elle vient encore d'être

fuser une à Calvin. (V. sur ce dernier point le Rapport de M. le comte de Sellon sur l'appel par lui fait à ses co-religionnaires, à l'occasion du 3e jubilé de la réforme genevoise, en 1836.) — Th. F.

l'objet ne seraient que les derniers regards d'une Providence aimable qui se retire lentement et à regret. L'une et l'autre de ces suppositions peut également se soutenir : mais ce que, sans être prophète, ni fils de prophète, il est permis d'affirmer, c'est que si la religion du Christ dont l'Église catholique a seule conservé le dépôt intact, s'éteint parmi nous, aucune autre religion ne se soutiendra, aucune autre ne s'établira; et l'Europe sera livrée à tous les ravages que l'irréligion systématique peut entraîner à sa suite.

Qu'est-ce en effet qu'un peuple sans religion? Un troupeau marchant à l'aventure sans pasteurs et sans gardiens. La loi civile, il est vrai, rassemble encore ce troupeau sous la main du magistrat qui marche entouré de licteurs pour le maintien de l'ordre extérieur; mais tout ce qui tient à l'ordre intellectuel et moral est abandonné au caprice de chacun; et dans ce vaste champ dépourvu de défense et de barrières, les erreurs et les passions font invasion de toutes parts.

C'est donc à ceux qui se sont faits les ennemis de la religion, et qui poursuivent avec ardeur le projet de l'anéantir, à pourvoir à ce que les doctrines et les mœurs ne soient point englouties dans le même abîme avec le christianisme :

c'est à eux à produire ce code de morale qui doit remplacer l'Évangile, et ce symbole de foi qui sera substitué à celui des apôtres. Sont-ils en mesure pour cela? Ils n'oseraient l'affirmer. Sont-ils bien certains d'ailleurs que le peuple, quand il aura appris qu'il peut se soustraire à l'autorité de ceux qui lui parlaient au nom de Dieu, se soumettra facilement à l'autorité de ceux qui lui parleraient au nom de la raison? Ils n'oseraient le dire.

Quoi qu'il en soit, la philosophie veut bien se charger de notre enseignement : la religion s'est tue, la philosophie va parler. Mais si la fable menteuse donnait à la renommée cent bouches, l'histoire, plus véridique, en peut donner mille à la philosophie, et dire que de ces mille bouches il sort mille voix discordantes; en sorte que la confusion ne peut pas avoir été plus grande quand Dieu, pour se jouer de l'orgueil des enfans de Noé, fit qu'ils cessèrent de s'entendre. Il y a cette différence toutefois que déjà l'édifice s'élevait majestueusement dans les plaines de Sennaar, quand la confusion des langues arriva, et qu'ici la contradiction se manifeste avant que la première pierre ait été posée pour asseoir les fondements.

N'est-il pas bien étrange en effet que la philosophie, qui veut entreprendre d'enseigner

toute vérité, soit encore elle-même à savoir s'il y a une seule vérité qu'elle puisse proposer avec confiance comme empreinte du sceau de la certitude (*a*). La philosophie ancienne, après plusieurs siècles d'une discussion opiniâtre, a laissé la question indécise; la philosophie nouvelle s'éteindra également avant qu'elle ait été par elle résolue.

La secte des dogmatiques et celle des sceptiques ont pris naissance le même jour; elles ont marché constamment de front, se livrant perpétuellement de rudes combats; et si les sceptiques, quand on les mettait en opposition avec eux-mêmes, ou aux prises avec le sens commun, pliaient un moment devant leurs adversaires, ils reprenaient l'avantage aussitôt qu'ils se trouvaient placés sur le terrain de l'argumentation.

Mais les dogmatiques eux-mêmes étaient-ils d'accord entre eux? L'histoire de la philosophie est là pour répondre. On les voit se partager en écoles, ces écoles se diviser en sectes, et ces sectes elles-mêmes se subdiviser en tant de manières, que c'est un immense travail que de suivre jusqu'au bout toutes ces déviations.

(*a*) Voir l'Introduction aux *Esquisses de Philosophie morale* de Dugald-Steward, par M. Jouffroy. — Th. F.

Dans quelle route dès lors voudrait-on nous engager? et si la philosophie nouvelle qui ne fait encore que de naître, offre déjà le même spectacle de contradiction et de désordre (1), comment peut-on sérieusement nous proposer de quitter la voie connue et sûre, pour entrer dans ce labyrinthe?

Il importe donc, au temps où nous sommes, et d'après la disposition actuelle des esprits, d'insister sur cette vérité, que la philosophie abandonnée à elle-même ne marche qu'au hasard, semant à droite et à gauche les opinions les plus disparates, sans jamais s'arrêter ni se fixer. Il appartenait du reste à cette *Société* (*a*) qui s'est formée sous l'étendard de la religion, dans la vue de réparer et de prévenir les ravages de l'incrédulité, de sentir le besoin de faire ressortir cette vérité. Un appel a été fait de sa part; cet appel a retenti au loin, et il est arrivé jusqu'à nous.

Ce n'est point une histoire complète de la philosophie (entreprise immense qui demanderait un temps considérable, une connaissance

(1) Voir l'*École de Paris*, à la fin du présent volume.

(*a*) *La Société Catholique des bons livres.*

générale et approfondie de l'antiquité, entreprise d'ailleurs que le savant Brucker a mise à fin aux applaudissements de toute l'Europe), que la *Société Catholique des Bons Livres* se propose de publier; mais c'est un tableau en raccourci des principales sectes de philosophie, avec l'exposé succinct de leurs théories et l'histoire abrégée de leurs variations. Or ce cadre, plus facile à remplir, ne nous a point paru tout-à-fait hors de notre portée, ayant déjà par avance consacré quelques heures de nos loisirs à ce genre de travail. Nous venons donc offrir à la *Société Catholique* le fruit de nos études privées et le tribut de notre zèle. Toutefois, avant que d'entrer en matière, nous nous permettrons quelques observations encore, à l'effet de bien marquer le point de vue d'où nous avons envisagé notre sujet.

S'il était possible de confondre l'usage ordinaire de la raison avec la science appelée philosophie, on pourrait dire que cette science est aussi ancienne que le monde; mais, comme il ne suffit pas de mettre à profit les dons de l'intelligence, comme il ne suffit pas d'être doué d'un jugement sain, de faire preuve de bon sens, de savoir tirer parti de l'expérience, pour être autorisé à prendre le titre de philosophe, bien des siècles se sont écoulés d'abord, qu'il faut

traverser pour arriver au premier âge de la philosophie.

Brucker l'a reconnu ; mais ce savant toutefois en donnant le titre de philosophie aux traditions des peuples que les Grecs appelaient barbares, n'est-il pas lui-même remonté trop haut? On l'a dit, et je pense que c'est avec juste raison.

Les peuples dans leur enfance ont cru et n'ont pas raisonné. Ces croyances, transmises avec autorité et reçues avec respect, n'ont pas été à l'abri de l'altération insensible du temps ; mais elles n'ont jamais été livrées à la discussion comme objets de raisonnement. Cependant ces traditions, simples d'abord, se sont progressivement corrompues, assez promptement chez les peuples où le sacerdoce passait de main en main, plus lentement chez ceux où cette dignité était héréditaire. Cependant on peut voir par les récits d'Hérodote jusqu'à quel point, en Orient et dans l'Égypte même, le culte public avait dégénéré ; et combien de fables absurdes, de superstitions honteuses ou ridicules s'étaient introduites déjà dans la religion. Il est à croire que les traditions s'étaient mieux conservées dans les castes sacerdotales; mais il faut penser aussi qu'étant l'objet exclusif des méditations d'une classe étrangère aux affaires civiles, et vouée par état à la contemplation religieuse,

ces traditions éprouvèrent alors un autre genre d'altération, qui tendait à leur faire perdre également leur caractère primitif. Ainsi le peuple d'une part, en prenant à la lettre les symboles; les prêtres de l'autre, en subtilisant sur les idées que ces mêmes symboles couvraient, s'éloignaient de plus en plus, par des routes opposées, du point de départ, et finirent par ne plus rien avoir de commun que ce qui tenait aux pratiques extérieures (*a*).

Il y aura lieu de s'étonner peut-être que ce double mouvement qui s'opérait en sens inverse, n'ait pas fixé davantage l'attention de ceux qui se sont exercés à suivre les progrès du polythéisme. Dans une matière qui offre par elle-même de bien grandes obscurités, cette observation eût répandu quelque lumière; elle eût conduit, par exemple, à déterminer d'une manière plus précise l'origine des mystères qui ont pris, comme on sait, naissance en Orient, et que tout porte à croire être une invention des prêtres.

Les prêtres d'Égypte, sans aller plus loin, flattés d'être exclusivement chargés du dépôt des sciences; à la fois théologiens, astronomes, géomètres, médecins; flattés notamment d'avoir

(*a*) Ce point de vue sera développé au t. II, dans *Rationalisme et Tradition*. — Th. F.

en leur possession le secret des hiéroglyphes, dont le peuple n'entendait plus le sens, renfermèrent leurs secrets au fond du sanctuaire, et firent de la théologie particulièrement une science occulte et mystérieuse. Isis fut pour tout le monde d'abord l'astre qui présidait à la nuit, divinité bienfaisante dont le cours et les influences supposées faisaient la matière d'allégories plus ou moins ingénieuses. Mais le peuple, trompé par ces fables, et dominé par les sens, laissa échapper ce qu'il y avait de caché sous ces apparences matérielles. Isis devint pour le peuple égyptien, et à la lettre, une reine, femme d'Osiris, mère d'Horus, belle-sœur de Typhon. Tandis que le peuple répétait naïvement son histoire merveilleuse, les prêtres de leur côté, altérant les traditions qu'ils avaient reçues, faisaient d'Isis le principe passif de l'univers : c'était l'eau ; c'était la terre ; c'était la matière en général ; enfin elle devint la nature universelle. Or, à mesure qu'ils croyaient faire des progrès dans cette science sublime, les prêtres étaient intéressés de plus en plus à dérober au vulgaire les connaissances qu'ils croyaient seuls posséder. De là ces précautions infinies pour s'assurer de la discrétion de ceux que l'on initiait à ces mystères relevés, les épreuves qu'on leur faisait subir, les degrés différents par lesquels on les faisait

lentement passer : quelques uns seulement obtenaient une révélation complète ; la plupart restaient en arrière, distribués sur les différentes parties de l'échelle, par laquelle on parvenait au dernier degré ; et s'il est vrai que Pythagore ait postulé pendant un grand nombre d'années la faveur d'être initié à toutes les sciences de l'Égypte, et qu'elle ne lui ait été accordée qu'après avoir subi la circoncision, qui l'agrégeait en quelque sorte au collége sacerdotal, on pourra juger quelle réserve scrupuleuse était apportée dans la communication de cette doctrine secrète, dont la manifestation eût ébranlé tout le système religieux. Ainsi l'origine et même la nature des mystères se seraient dévoilées, les nuances qui pouvaient les distinguer se seraient marquées, en un mot les traces du polythéisme dans sa marche eussent été suivies, si l'on n'eût pas fait confusion sans cesse de l'enseignement extérieur qui réglait le culte public et servait de base à la religion, avec la doctrine intérieure et secrète qui se distribuait aux seuls adeptes, sous le sceau des plus inviolables serments.

Serait-ce une raison toutefois pour faire de ces prêtres et de tous ceux qui ont été depuis admis à l'initiation des mystères autant de philosophes ? Nous ne le pensons pas. Il est à re-

marquer en effet que les initiés, recueillant avec respect les dogmes sacrés, ne se permettaient pas d'en faire l'objet d'un examen critique ; que ceux même d'entre eux qu'une position plus élevée dans la hiérarchie pouvait rendre plus hardis, n'étaient cependant pas libres de donner à leur esprit tout son essor ; qu'en commentant les dogmes sacrés, ils étaient contraints de travailler sur un fond donné, de suivre, de loin au moins, les traditions ; et que, même en altérant, ils étaient obligés de faire croire qu'ils ne faisaient autre chose qu'expliquer : partant, il nous semblerait, comme il a paru au plus grand nombre, que les prêtres chaldéens, égyptiens, perses et autres, que Linus, Mélampus, Orphée et Zoroastre n'étaient point encore des philosophes.

La philosophie ne remonterait donc, suivant nous, qu'au siècle de Thalès et de Pythagore, et de plus nous croyons pouvoir dire que l'institut pythagoricien doit être considéré comme faisant la transition entre les colléges sacerdotaux et les écoles philosophiques. Le silence observé dans l'école de Pythagore, les longues épreuves auxquelles ses disciples étaient soumis, cette espèce de langage symbolique dont les initiés seuls avaient le secret, ce respect aveugle pour la parole du maître, la vie com-

mune qui, en les réunissant entre eux, les isolait du reste des hommes, sont des caractères qui appartenaient spécialement aux colléges sacerdotaux. Toutefois, et comme le collége sacerdotal et philosophique de Pythagore n'était point en harmonie avec les institutions de la Grande-Grèce; comme les dogmes qui y étaient professés ne se liaient point avec les pratiques religieuses des peuples au milieu desquels il fut formé; enfin, et comme ce philosophe lui-même, en recueillant les traditions orientales, ne s'était pas fait scrupule de les combiner, de les modifier, d'y introduire ses propres vues, l'empreinte première dont avait été marquée son école s'effaça assez rapidement; et cette école bientôt ne présenta plus ce caractère original qui la distinguait, dans le principe, de l'école de Thalès, laquelle se formait en Ionie à peu près dans le même temps, sur un plan qui donnait à la raison toute liberté d'agir.

Voilà donc cette époque arrivée où la raison humaine, dégagée de toute entrave, affranchie de toute espèce de joug, va s'exercer sans contrainte et pourra mesurer toute sa force : six siècles lui sont donnés pour en connaître la portée. C'est au centre de la civilisation, dans la patrie des arts, dans Athènes en un mot, que la philosophie établira le siége de son empire.

Cependant le temps s'écoule; les années se succèdent; les siècles aussi; la philosophie arrive au terme, lasse des efforts qu'elle a faits, honteuse de son impuissance, et n'ayant d'autre ressource, pour ne point s'affaisser sur elle-même, que de chercher un appui étranger dans ces mêmes traditions orientales où elle avait puisé ses premiers enseignements.

Dès ce moment son histoire est finie et vient se confondre avec celle du polythéisme, qui fait de la philosophie son auxiliaire (*a*), et qui l'entraîne dans sa chute; elle se relève toutefois, et reçoit un prolongement d'existence par l'emploi subalterne que quelques Pères de l'Église lui permettent d'exercer à la suite de la religion; mais, esclave soumise, elle a perdu son indépendance, son orgueil, son nom même; si elle n'a pas entièrement cessé d'être, elle a depuis long-temps cessé de régner.

Il est à remarquer en effet que ceux-là même qui cherchent à rehausser l'éclat de la philosophie sont obligés de convenir qu'à partir du terme indiqué ci-dessus, cette science n'a fait que dégénérer et décroître; que transplantée à Rome, la doctrine philosophique s'y est faiblement soutenue et promptement altérée; que

(*a*) Celse, Plotin, Porphyre, Jamblique. — Th. F.

portée à Alexandrie par les soins de Ptolémée, elle s'y est sur-le-champ perdue dans les traditions mystiques de l'Orient (*a*); et qu'enfin dans les écrits des Pères, qui lui ont offert un dernier refuge, elle marche à la suite du dogme religieux, et ne joue plus qu'un rôle secondaire.

Ainsi la philosophie a parcouru sa carrière.

Parlerons-nous maintenant des faibles efforts qu'elle a faits au moyen âge pour sortir, en se rattachant aux destinées de la religion, de l'abîme d'oubli dans lequel elle était plongée depuis bien des siècles? Dirons-nous plutôt comment, à la renaissance des lettres, cette science a brillé du plus bel éclat dont elle ait jamais été environnée? Certes, si la philosophie a un titre à faire valoir à l'hommage respectueux des intelligences, c'est lorsque, portée sur les ailes de la religion, s'élevant au dessus des nues, et fixant d'un œil assuré l'astre qui distribue la lumière, elle proclamait par l'organe de Bossuet, de Pascal, de Descartes, de Fénelon et de tant d'autres, les vérités qu'elle avait puisées dans la source pure du christianisme. Mais il ne peut entrer dans le plan que nous nous sommes tracé de mettre la philosophie en scène, quand elle reçoit d'en haut ses inspirations. C'est lors-

(*a*) Plotin et les Syncrétistes. — Th. F.

que la philosophie a la prétention de marcher seule et sans appui, que nous devons nous attacher à la suivre, faire observer ses variations continuelles, insister sur ses contradictions, constater son impuissance et confondre son orgueil.

Nous croirions donc dépasser les limites de notre sujet, si nous franchissions la borne que nous avons précédemment posée. Il est vrai qu'aujourd'hui une nouvelle ère commence pour la philosophie, depuis qu'elle a eu, dans ces derniers temps, la maladresse et le tort de se séparer de la vraie religion et de se mettre à son égard en position hostile. Une nouvelle période commence pour ceux qui seront à l'avenir chargés d'écrire son histoire, et il pourra être intéressant alors, en fouillant dans les fondements du protestantisme, d'y découvrir la racine cachée de cet arbre de la science humaine qui cherche à s'étendre de plus en plus au préjudice de la foi : il sera curieux aussi, en suivant le philosophisme dans sa marche, de le voir s'engager dans les mêmes voies que Pyrrhon, Zénon, Platon, Aristote, Épicure avaient tracées, et se perdre dans le même labyrinthe dont la philosophie ancienne n'a jamais pu sortir. Mais ce serait s'engager dans une période qui n'a point atteint son dernier terme que d'entrer dans

quelques développements sur l'état actuel des choses sous ce rapport ; à quoi il convient d'ajouter qu'il serait difficile d'entamer cette matière sans rompre l'unité que présente le sujet. L'histoire de la philosophie se renferme donc pour nous dans les six siècles qui l'ont vu naître, se développer et finir au milieu des nations d'origine grecque. Les efforts que l'esprit humain a faits pendant ce long espace de temps ont été assez soutenus pour qu'on puisse être fondé à croire que tout ce qui sera imaginé par la suite ne sera que la reproduction des idées que les philosophes de la Grèce avaient élaborées et essayé de mettre en œuvre : de telle sorte que la période que nous nous proposons de parcourir, peut être, en un certain sens, considérée comme offrant l'histoire complète de la philosophie.

Les limites du sujet tracées, il nous reste à donner quelques explications sur le mode par nous adopté pour en embrasser les diverses parties.

Entrant dans les vues de la *Société Catholique*, il nous a semblé qu'il s'agissait d'offrir un tableau plutôt qu'une histoire chronologique de la philosophie; de donner place dans ce tableau à l'exposition sommaire des systèmes qui ont eu le plus de vogue, et de lier entre elles toutes

ces parties, en les subordonnant à une idée principale autour de laquelle elles viendraient se grouper.

Or il nous a paru qu'aucune idée ne remplirait mieux cette place, et qu'aucune question ne se détacherait plus naturellement pour venir occuper le devant du tableau, que celle qui se rapporte au fondement de la certitude et à la réalité des connaissances humaines.

Cette question soulevée, le dogmatisme et le scepticisme se trouvent tout de suite en présence ; autour d'eux se pressent à l'instant ceux qui mettent la certitude dans les sens seulement, ceux qui ne la voient que dans l'évidence, ceux qui font du sentiment le seul et vrai *criterium*. Dogmatiques sur un point, et sceptiques sur tous les autres, différant entièrement de principes, les *matérialistes*, les *rationalistes*, les *sentimentalistes* forment trois grandes masses qui se divisent et se séparent, sans qu'il reste aucun moyen de rapprochement. Chacune de ces divisions est bientôt elle-même en proie à des déchirements, par la raison que chaque individu croit être en droit de se créer un système : cependant le scepticisme rapprochant les uns des autres ces systèmes discordants, insistant sur l'opposition des principes sur lesquels ils s'appuient, sourit à la vue de cette scène de

désordre. Ainsi le tableau s'achève et toute la philosophie est passée en revue, sans que la question de savoir s'il y a en effet quelque chose de certain pour l'homme ait cessé d'être présente à l'esprit; sans que la solution de cette question ait pu sortir de ces débats : la conclusion à tirer se présente ensuite d'elle-même.

Ce plan, dont les *Questions Académiques* de Cicéron pourraient fournir au besoin le modèle, et qui remplit d'ailleurs les conditions principales du programme de la *Société Catholique*, nous a paru le plus propre au développement de la matière.

La forme du dialogue aussi, comme ayant quelque chose de plus vif, nous a semblé devoir obtenir la préférence : autorisés que nous étions par des exemples en grand nombre et de poids, nous l'avons adoptée sans scrupule.

Mais ce n'était rien encore d'avoir assigné à chaque objet sa place dans le tableau; l'essentiel assurément, c'était que ce tableau fût fidèle; or c'est à quoi nous avons donné tous nos soins. Nous avons lu, comparé ce que plusieurs savants distingués ont écrit ayant trait à l'histoire de la philosophie. Brucker le plus souvent nous a servi de guide; et bien qu'en marchant à sa suite il soit difficile de s'égarer, nous n'avons pas cru pour cela devoir négliger de remonter

aux sources. Cicéron, Plutarque, Aristote, Platon, Diogène de Laerte, Sextus Empiricus ont été par nous sans cesse consultés. Il n'en a pas été de même, en ce qui regarde Plotin, Porphyre, Jamblique et les autres alexandrins. Ceux-ci ayant pris à tâche non seulement de concilier toutes les opinions philosophiques, au risque de leur faire perdre leur caractère véritable, mais encore de faire un amalgame de ces opinions philosophiques avec les doctrines mystiques et les traditions primitives de l'Orient, leurs écrits, bien loin de servir à ceux qui s'appliqueraient à distinguer ce qu'il y a de propre à chacune d'elles, offrent un arsenal toujours ouvert à ceux qui voudraient porter la confusion dans ces matières, pour faire passer à l'aide de cette confusion des opinions hasardées, ou quelque système de pure imagination Les pères de l'Église eux-mêmes, dont plusieurs avaient respiré l'air de l'école pythagorico-platonicienne, et qui, pour la plupart, s'étaient trop préoccupés de l'idée que Platon et Pythagore avaient puisé dans les sources hébraïques, ne sont pas toujours exacts quand ils exposent la doctrine des anciens philosophes. Saint Augustin, si admirable d'ailleurs dans ses traités de philosophie chrétienne, saint Augustin n'est pas toujours un guide sûr, en fait de critique. On ne s'étonnera donc pas que

nous ne citions que rarement les Pères de l'Église, et que nous ne citions jamais les néoplatoniciens.

Puisse cet opuscule, fruit de plusieurs années de lecture, obtenir un suffrage honorable de ceux au jugement desquels il doit être soumis! Puisse-t-il surtout être de quelque utilité à ceux auxquels il est particulièrement destiné! je veux parler de cette jeunesse studieuse que la tendance du siècle vers les objets matériels n'a point entraînée, et dont l'âme vierge a conservé l'instinct des hautes destinées de l'homme. Pour cette génération non encore avilie par les passions grossières de la brute, dont l'intelligence ne s'est point jusqu'à présent circonscrite dans les calculs de l'intérêt pécuniaire, et dont le cœur repousse les doctrines funestes qui vont à éteindre tout sentiment généreux, il y a quelque chose au dessus de ce qui passe. Mais il est à craindre, du moins à l'égard de plusieurs, que de tristes illusions ne prennent la place des réalités que leur esprit poursuit. La philosophie du siècle est là pour surprendre au passage ces voyageurs inexpérimentés : sirène dangereuse, elle sait varier son langage suivant les dispositions de ceux auxquels elle s'adresse. Elle séduit les uns en les assurant qu'ils peuvent vivre au gré de leurs désirs; elle charme les autres en

les assurant qu'ils peuvent aspirer à devenir des dieux : à ceux-là elle cache ce qu'il y a de grandeur dans l'homme ; à ceux-ci ce qu'il y a en lui de faiblesse et de misère : or qui pourrait dire lequel du disciple d'Épicure, ou du disciple de Zénon, est le plus éloigné du cœur de Dieu ?

L'ÉCOLE D'ATHÈNES.

Dialogue.

Un peintre célèbre a eu l'idée de réunir et présenter dans un seul tableau tout ce que l'antiquité a produit de plus remarquable, parmi les hommes qui se sont appliqués en divers temps, en divers lieux, à l'étude de la philosophie : l'œil se repose avec plaisir sur les groupes majestueux qu'offre cette belle composition ; on se sent pénétré de respect à la vue de tous ces sages; seulement on regrette, en admirant l'expression de leurs figures, qu'ils restent sans mouvement et sans voix.

Mais ne pourrait-on pas, en s'emparant de l'idée de Raphaël, animer ce grand tableau ; et mettant en scène les graves personnages

qu'on y voit représentés, les faire discourir entre eux?

Cette fiction nouvelle, moins variée, moins riche peut-être que celle du peintre, atteindrait difficilement le même degré de perfection; elle aurait cependant cet avantage d'offrir à l'esprit un champ de réflexions plus vaste.

Je veux donc essayer de l'esquisser (*a*).

Ainsi voilà que le temple de la sagesse humaine s'ouvre devant moi : l'entrée en est libre pour celui qu'un noble désir de savoir enflamme; de même que pour celui qui veut, par l'accomplissement de ses devoirs, s'élever à toute la dignité de son être.

Le seuil est franchi : j'entre ou plutôt je me précipite dans ce lieu qui renferme ce que l'Italie, l'Asie, la Grèce ont offert de plus distingué sous le rapport de l'intelligence. A la vue de cette assemblée auguste, je reste un moment saisi d'admiration.

(*a*) On ne s'étonnera pas sans doute, qu'à l'exemple de Raphaël, l'auteur rapproche les uns des autres des personnages qui n'ont point été à même de se rencontrer, des hommes qui n'ont point vécu dans le même temps. En lisant ce qui va suivre, on aura plus d'une fois l'occasion de se rappeler cette observation.

Où vas-tu? me dit d'un ton rogue, et en jetant sur moi un regard effronté, un homme étendu sur le marbre, à demi nu; si c'est pour t'instruire des règles de la sagesse que tu viens ici, inutile d'aller plus loin; écoute, elles sont simples et faciles à retenir: sois indépendant de la fortune, en te dépouillant de tout; des hommes, en foulant aux pieds les préjugés; de toi-même, en endurcissant ton corps contre la douleur, et ton âme contre le mépris. Ce peu de mots et le ton d'arrogance qui les accompagne me font reconnaître cet homme signalé par son orgueil, redouté à cause de son impudence, qui traite la pitié de faiblesse, la pudeur de niaiserie; qui fait d'ailleurs ouvertement profession de mépriser les hommes, de se jouer des lois, de se moquer des Dieux (*a*). Etonné qu'un pareil homme ait trouvé le moyen de s'introduire dans cette enceinte sacrée, je passe près du cynique sans lui répondre un seul mot.

(*a*) L'incroyable impudence de Diogène est un fait trop bien constaté pour qu'on puisse jamais venir à bout de le rendre douteux. La question de savoir si Diogène était réellement athée et si les traits qu'il lançait contre la Divinité étaient seulement dirigés contre les dieux du vulgaire, ou devaient porter plus loin, serait peut-être difficile à résoudre. On peut, sur ces différens points de critique, recourir au Dictionnaire de Bayle, à l'article de DIOGÈNE le cynique.

Mais quel est cet autre personnage qui paraît absorbé dans ses pensées, tandis que ceux qui l'entourent considèrent attentivement les lignes qu'il vient de tracer? Ah! c'est Archimède, ce géomètre célèbre, dont le nom a retenti par toute la terre.

Je révère en vous, grand Archimède, le rare génie dont le ciel vous a doué; je ne conteste pas l'utilité de la science à l'étude de laquelle vous vous livrez avec ardeur; j'ai cependant l'idée d'une science plus haute que vous semblez négliger. Long-temps j'ai marché dans les sentiers pénibles que vos disciples parcourent à votre suite; mon esprit s'est fatigué et mon cœur s'est desséché en errant dans ces contrées arides. Devenu étranger aux autres, étranger à moi-même, j'ai regretté d'avoir donné trop de temps à l'étude des sciences mathématiques. Vos leçons me seraient donc désormais inutiles; vos discours seraient sans intérêt pour moi.

Autant en dirai-je à ces hommes vénérables dont les yeux fixés attentivement sur une sphère, cherchent à distinguer, au moyen des constellations qui y sont figurées, la route que suivent les astres dans leur cours. Astronomes que l'on admire, vous essaierez de me faire entendre comment il se fait que le soleil s'éclipse,

mais je suis bien plus empressé de savoir comment il arrive que ma raison soit souvent en défaut : vous me transporteriez dans les hautes régions éthérées pour m'y faire entendre l'harmonie des corps célestes, mais il y a dans les choses morales une autre espèce d'harmonie qu'il m'importe bien plus de connaître.

Quant à vous, scrutateurs infatigables des secrets de la nature physique, vous paraissez vous occuper davantage des choses d'ici-bas : toutefois, vous me permettrez de le dire, lors même que vous parviendriez à me rendre intelligibles vos hypothèses obscures, quand vous viendriez à bout de concilier entre eux tant de systèmes qui se détruisent l'un par l'autre, je ne me sentirais pas plus disposé à me fixer au milieu de vous. De quel avantage serait pour moi la connaissance des lois qui régissent les êtres matériels, si j'ignore les lois bien autrement essentielles qui gouvernent les êtres intelligens ?

C'est ainsi qu'en avançant toujours, j'arrive à ceux que je cherchais au milieu de cette assemblée, c'est-à-dire à ces philosophes qui se distinguent autant des autres philosophes par l'objet de leurs méditations, que ceux-ci se distinguent du vulgaire.

Me voici donc enfin dans le sanctuaire du temple de la sagesse, il ne me reste plus qu'à prêter une oreille attentive aux oracles qu'elle y rend.

Mais qu'entends-je et d'où vient ce tumulte? Pourquoi ces éclats de voix et cette discussion qui semble dégénérer en dispute? Y aurait-il quelque point important sur lequel ces hommes graves, ces dignes interprètes de la sagesse, ne seraient point encore tombés d'accord? Approchons et écoutons (*a*).

PYRRHON (*b*).

C'est à savoir : car il ne faut pas, Zénon, que

(*a*) Dans le dialogue qui va suivre et qui aura pour objet de faire passer rapidement en revue les principaux systèmes philosophiques anciens, on s'est attaché à reproduire avec fidélité, autant du moins qu'il était possible de le faire, les opinions des différentes sectes; mais on n'a pas cru devoir s'astreindre à suivre dans la discussion la série des arguments que leurs chefs employaient pour établir leurs systèmes, ou pour combattre ceux de leurs adversaires. Les sciences naturelles ayant fait de grands progrès, et l'esprit de subtilité qui distinguait les Grecs dans le genre de l'argumentation, n'étant plus guère de saison, il a fallu substituer souvent à des raisonnements qui auraient paru peu concluans, d'autres raisons plus solides, ou tout au moins des arguments plus spécieux.

(*b*) Pyrrhon ne fut point, à proprement parler, le premier auteur du scepticisme. Il y avait eu des sceptiques avant lui: mais ayant, comme le dit Sextus, traité ce genre de philosophie d'une manière plus ouverte que ceux qui l'avaient précédé.

vous vous flattiez que ces raisonnements, qui vous semblent sans réplique, resteront sans réponse; et que ces principes, posés avec une assurance si ferme, ne seront pas contredits. En ce qui me concerne, au moins, je ne crains pas d'avouer que jusqu'ici je n'ai trouvé aucune marque de vérité que je puisse croire à l'épreuve du temps et de la discussion. En quelque science que ce soit, grammaire, rhétorique, géométrie, arithmétique, astrologie, musique, logique, rien ne s'est offert à moi qui m'ait amené à donner pleinement mon assentiment (1). Je n'ai vu partout qu'embarras, obscurité, matière à controverse; et lorsque parfois il s'est présenté une raison qui me paraissait d'abord avoir quelque force, je n'ai point tardé à reconnaître que cette raison pouvait être balancée par une raison contraire et de même poids (2). D'après cela je n'affirme rien, je ne nie rien, je suspends en tout mon jugement : de cette sorte, sans effort, et sans y avoir songé peut-être, je suis arrivé à cet état inaltéra-

il s'est acquis l'honneur d'être regardé comme le chef de cette secte, d'où il est arrivé que les sceptiques sont désignés aussi par le nom de pyrrhoniens.

(1) Sext. Emp. *adv. mathematicos.*

(2) *Id. Pyrrhon. hypotyp.*, lib. I, cap. 6.

ble de l'âme, à cette tranquillité d'esprit parfaite, auxquels me paraissent vainement prétendre ceux qui pensent et qui affirment qu'il y a des choses bonnes et des choses mauvaises, des choses vraies et des choses fausses de leur nature (1).

ZÉNON (*a*).

Ainsi Pyrrhon n'oserait affirmer, par exemple, que lui et moi, sommes à l'heure qu'il est en présence l'un de l'autre.

PYRRHON.

Je l'ai déjà dit, et je le répéterai si l'on veut: mon scepticisme ne va pas jusqu'à mettre en doute les apparences des choses; ce n'est que lorsqu'il s'agit de savoir si les choses sont telles qu'elles apparaissent, que l'incertitude commence pour moi (2). Je ne craindrai donc pas d'avouer qu'il me paraît que Zénon discute

(*a*) Zénon de Cittium, après avoir reçu les leçons des cyniques et étudié les doctrines des autres écoles, devint lui-même le fondateur de l'école du portique.

(1) Sext. Emp., ibid., cap. 12.
(2) *Id., Hyp. Pyrrhon.*, lib. 1, cap. 10.

avec moi présentement. Serait-ce de ma part une illusion, ou bien, au contraire, y aurait-il quelque réalité cachée sous cette apparence qui m'entraîne? C'est ce que je n'entreprendrai pas de décider; car il y a si peu de fond à faire sur le témoignage des sens, qu'on ne saurait, suivant moi, être trop en garde contre tout ce qui arrive à l'esprit par cette voie.

Un témoin qui chancelle dans sa déposition ne mérite pas grande confiance: deux témoins qui se contredisent l'un l'autre laissent le juge dans l'embarras: or, les sens sont des témoins vacillans, infidèles et trompeurs; ils ne racontent pas les choses à celui-ci comme ils les ont dites à celui-là; ils parlent aujourd'hui d'une façon, tandis qu'hier ils parlaient d'une autre; souvent ils sont en opposition entre eux; quel cas peut-on faire de leurs déclarations?

Ce qui me paraît petit, à moi, est d'une grandeur démesurée pour un ciron; tandis que si le monde est, comme Zénon le prétend, un grand animal doué d'intelligence, ce qui me paraît énorme, à moi, n'est qu'un point imperceptible pour cet être immense.

A la vue, cette ligne me semble droite, j'entends mon voisin qui dit qu'elle est brisée; si je m'avise de prononcer que cette tour que je vois là-bas est ronde, un contradicteur bien-

tôt s'élève qui prétend qu'elle est carrée.

Je n'assurerais pas que cet homme, que je vois d'ici marcher dans la plaine, ne soit, pour un autre que pour moi, et dans ce moment même, en parfait repos.

Ce qui paraît froid à l'un paraît chaud à l'autre ; le mouvement qui est précipité pour celui-ci paraît lent à celui-là.

L'un dira que cette chose est polie, unie, ronde ; l'autre qu'elle est rude, anguleuse et poreuse : à entendre celui-ci, tel mets est délicieux ; à entendre celui-là, il est détestable.

Qui voudra se charger de concilier toutes ces contradictions, fera bien de chercher d'abord à se mettre d'accord avec lui-même ; car lorsqu'on s'ennuie, le temps paraît long ; si l'on éprouve du plaisir, deux heures paraissent n'avoir duré qu'une heure seulement.

Ce que ma main droite, en certains cas, juge tiède, ma main gauche le trouve glacé ; ce qui me paraissait doux en santé, me devient amer quand je suis malade ; ce que je vois blanc aujourd'hui, sera autre pour moi demain, si je prends cette nuit la jaunisse.

Que dire de cette rame qui me paraissait d'abord sans courbure, et qui, plongée à moitié dans la rivière, se présente ensuite à mes yeux comme rompue ? de la rive, le bateau me

paraît marcher; du bateau, c'est la rive qui paraît s'enfuir.

ZÉNON.

Croyez-moi, ne vous mettez pas si fort en peine d'établir que nos sens nous trompent quelquefois; personne ne sera tenté de vous contester qu'en certains cas ils nous induisent en erreur.

ÉPICURE (*a*).

Que Zénon soit de cet avis, ou qu'il fasse cette concession, il en est le maître; quant à moi, je n'y suis nullement disposé. Mon opinion est que nos sens ne nous trompent jamais; et s'il pouvait m'être démontré qu'un seul sens ait menti une seule fois, je me joindrais à Pyrrhon pour dire qu'il faut se défier de leur témoignage en toute rencontre (1).

(*a*) Épicure avait, relativement à la véracité du témoignage des sens, une opinion dont il faisait dériver quelques conséquences assez singulières.

(1) CIC., *Academ.*, lib. II, cap. 25.

ZÉNON.

Ainsi Épicure va soutenir sérieusement que le soleil et la lune ne sont qu'à une très petite distance de la terre, et qu'ils sont, à peu près, de la largeur de la face d'un homme; que le diamètre de la lune est plus grand quand elle se lève que lorsqu'elle arrive au milieu de sa course; que ce même astre passe réellement de la forme circulaire qu'il présente en certain temps aux différentes formes qu'il prend successivement, sans qu'il y ait pour l'œil, en tout ceci, la moindre illusion.

ÉPICURE.

A dire le vrai, je crois que les astres ne sont pas plus grands qu'ils ne le paraissent à nos yeux, et que s'il y a quelque différence, soit en plus, soit en moins, cette différence doit être peu considérable (1). Quant aux accroissements et aux déclins de la lune, on peut les concevoir très bien sans taxer les sens d'imposture. Au surplus, pour répondre à l'avance aux ob-

(1) *Epicuri epistola ad Pythoclum.* apud DIOG. LAERT., lib. x, seg. 91.

jections que vous pourriez être tenté de faire encore, comme aussi pour réduire à leur juste valeur celles que Pyrrhon faisait valoir tout-à-l'heure, il ne s'agit que d'entrer dans quelques explications que voici :

Tous les corps solides se composent d'atômes qui en se rencontrant se sont réunis. De ces corps il émane sans cesse d'autres corps plus légers qui sont les images des premiers. Les odeurs, les sons, les saveurs, les formes, les couleurs sont composés de corpuscules disposés dans des ordres différents, doués de mouvements divers, qui sont reçus dans les organes des sens, comme dans autant de canaux déliés, par lesquels ils arrivent au centre commun de toutes les sensations, pour faire naître dans le sujet sentant des images pareilles aux objets dont ils sont émanés (1). Or il est de fait que ces émanations, en parcourant l'espace, s'usent, s'altèrent et enfin dépérissent : en outre, elles se mêlent, se combinent, et prennent divers arrangements. De là proviennent nos erreurs. Ces erreurs toutefois ne sont que dans nos jugements, car la sensation est toujours vraie (2).

(1) Gassendi, *Philos. epic. syntagm.*, pars secunda, cap. 9, 11, 12 et seq.

(2) Gassendi, *ibid.*, pars prima, cap. 2, can. 1.

Ainsi lorsqu'une tour carrée paraît ronde, vue de loin, c'est que l'image de cette tour parvient défigurée ; l'œil ne se trompe pas, et il offre fidèlement à l'âme la représentation telle qu'il l'a reçue ; mais celui qui pense que la tour ressemble effectivement à cette image épuisée et qui est sur le point de s'évanouir, est trompé par son jugement, non par les sens. De même, celui qui croit qu'un son éclatant qui vient de loin, est aussi faible qu'il arrive à son oreille, n'est pas trompé par l'organe qui l'a reçu, mais il se trompe lui-même (1).

Si cette eau paraît froide aux uns, chaude aux autres, c'est qu'elle se compose d'éléments divers qui n'ont pas les mêmes qualités ; et comme les organes des hommes sont eux-mêmes diversement constitués, il arrive que deux personnes plongeant à la fois la main dans cette eau, l'une ne touche pas les mêmes parties que l'autre ; celle-ci touche certaines parties et elle est saisie d'une impression de froid ; celle-là en touche d'autres, et sent de la chaleur (2).

On voit par ces exemples, qu'on pourrait multiplier, qu'il est facile de se rendre raison, sans faire le procès aux sens, de tous les phé-

(1) Gassendi, *ibid.*, pars prima, cap. 2, can. 2.
(2) Plutarch., adv. Colot., *in principio*.

nomènes dont on cherche à s'appuyer pour contester la véracité des témoignages qu'ils rendent.

Non, les sens ne sont pas trompeurs; ils sont exacts et sincères dans leurs rapports; s'il en était autrement, plus de certitude à espérer en aucun genre de connaissances, puisque la sensation est la base sur laquelle elles s'appuient toutes; il n'y a que nos jugements dont nous soyons dans le cas de nous défier, car ils nous entraînent dans l'erreur quand ils sont précipités.

ZÉNON.

Que l'erreur soit dans nos sens, ou bien qu'elle soit dans les jugements que nous portons d'après les avertissements que ces mêmes sens nous donnent, il reste toujours à savoir s'il est permis, ou non, au sage de juger. Ainsi Épicure pouvait très bien se dispenser de jeter à travers la discussion une dissertation qui ne mène à rien.

Quant à Pyrrhon, il persiste à soutenir qu'il faut suspendre en tout son jugement; et que notamment en ce qui regarde les sens, il faut s'abstenir d'affirmer quoi que ce soit, d'après leur témoignage.

Si l'on s'avise de dire devant lui que le miel est agréable et doux, il prétend qu'on n'en peut rien savoir : celui qui oserait avancer en sa présence que le fiel est amer, serait à coup sûr taxé de témérité : Pyrrhon est prêt à contester la blancheur de l'ivoire, comme à mettre en doute la noirceur de l'ébène : il ignore si un fer rouge est chaud.

Pour moi, quand j'entends discourir de la sorte, je serais toujours tenté de croire qu'un fou s'est échappé des mains de ses gardiens. Au reste, tout en convenant que nos sens nous trompent quelquefois, je ne crains pas de dire que le plus souvent ils accusent vrai, puisqu'il suffit, pour que leur témoignage soit irrécusable et certain, qu'ils soient sains, en bon état, et dégagés de tout obstacle (1).

PYRRHON.

Il s'ensuivrait de là, si je ne me trompe, qu'avec des sens sains et en bon état, dégagés d'ailleurs de tout ce qui pourrait les embarrasser ou les troubler, on serait toujours sûr d'arriver au vrai ; en sorte que tous les êtres qui jouiraient de cet avantage d'avoir des sens sains

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 7.

qu'aucune entrave ne gêne, pourraient se flatter d'être en possession de la vérité, et seraient d'accord entre eux. Voyons donc s'il existe cet accord.

Et d'abord entre les êtres de nature différente, je le cherche et ne le trouve pas.

Ce pourceau, qui se nourrit de ce que nous rebutons, s'étonne que nous réservions pour nos tables ce qu'il rejetterait avec dégoût, et que nous livrions à sa voracité ce que son palais savoure avec délices; il ne juge donc pas des mets comme nous.

Ce cheval, à qui l'on ne donne que la plus mauvaise herbe de nos prairies, ne serait pas tenté, je crois, d'échanger sa chétive nourriture contre le meilleur des ragoûts qu'on doit à l'invention de Numénius d'Héraclée.

Ces animaux qui s'enfoncent de plus en plus dans les régions hyperboréennes, ces bêtes féroces qui parcourent en rugissant les sables brûlans de la Libye, doivent avoir sur le froid et sur le chaud des idées fort différentes les unes des autres et aussi fort différentes des nôtres.

Quand j'entends mon chien hurler aux sons harmonieux que tire de son instrument Antigénides, j'ai peine à me persuader que cet animal éprouve alors les mêmes impressions que moi.

Je serais curieux de savoir si le jour a de

l'éclat et de l'agrément pour un hibou ; si le ciel a des beautés pour une taupe ; si les fleurs ont des parfums pour ces insectes qui se disputent des excréments.

Où est le vrai, où est le faux dans tout ceci? je l'ignore. Je vois de part et d'autre des sens en bon état, sains, dégagés de toute entrave, et cependant les jugements qui sont portés d'après le témoignage de ces sens sont entièrement opposés : que devient la règle de Zénon?

Mais Zénon va s'écrier que c'est de ma part un nouveau trait de folie que d'imaginer de semblables rapprochements! Il dira que l'homme a, sur tout ce qui a vie, une prééminence incontestable ; qu'à l'homme seul appartient le droit de juger des choses selon la vérité ; qu'il est contraire à toute espèce de convenance de mettre en opposition un homme, un sage, avec un insecte, avec un vil pourceau.

Je conviendrai facilement qu'il y a bien quelque inconvenance, étant homme et parlant à des hommes, de me permettre de discuter les droits que la race humaine s'arroge sur les autres. Mais en même temps que je suis homme, je fais profession d'être philosophe, et c'est à ce titre, qu'en m'isolant de tous les êtres, je cherche la vérité sans prévention.

Or une fois que j'ai mis de côté l'intérêt que

je pourrais avoir, comme homme, à soutenir les prétentions de l'homme, je ne vois plus sur quoi ces prétentions pourraient être fondées.

L'homme est-il plus industrieux que l'abeille, plus laborieux que la fourmi, plus fin que le renard, plus constant dans ses affections que la colombe, plus courageux que le lion? Est-ce qu'il dépasse le cerf en vitesse? A-t-il l'œil plus perçant que le faucon; l'oreille plus fine que le lièvre; l'odorat plus subtil que le chien?

Toute cette prééminence dont l'homme se targue pourrait donc bien, en définitive, se réduire aux droits qu'il a envahis par la violence et la force sur les autres êtres que la nature avait faits ses égaux.

Au surplus, et quand on irait jusqu'à se persuader qu'il existe réellement dans l'homme un degré de supériorité quelconque, qui le mette à même de juger, mieux que tout autre être, de la vérité des choses qui tombent sous les sens; il s'agirait encore de savoir si l'homme, sous ce rapport, n'aurait plus rien à désirer; s'il ne serait pas dans le cas de regretter, par exemple, que sa vue ne fût pas plus étendue, sa marche plus rapide, sa faculté d'ouïr plus développée: quant à moi, je conçois qu'on peut se figurer un ou plusieurs degrés au dessus de celui où l'homme se trouve placé maintenant, et qu'on

peut très bien soutenir, sous quelque point de vue qu'on l'envisage, qu'il est loin de la perfection. Que l'homme donc ne se hâte point d'affirmer qu'il connaît les choses telles qu'elles sont : un seul sens de plus, ou seulement des sens plus développés, et voilà que la nature va peut-être changer de face à ses yeux.

Que si Zénon persiste à soutenir que nos sens sont fidèles, et qu'on ne peut rien imaginer de plus parfait (1), il se jette dans un grand embarras. Je ne vois pas comment il expliquera cette diversité qui se remarque dans les jugements que les hommes font. Il n'est pas possible que Zénon se dissimule combien il est rare de trouver deux hommes, sur quelque sujet que ce soit, pleinement d'accord entre eux. Rassemblez ce soir des convives à votre choix, Zénon, tous pourvus d'organes sains, ceux-là même, si vous le jugez convenable, qui sont particulièrement cités dans Athènes comme ayant le palais exercé par une longue habitude de la bonne chère, vous les verrez se partager sur le mérite des mets qui seront servis.

Si l'homme, à tout le moins, pouvait être constamment d'accord avec lui-même! Mais non; et de même qu'il est peu ordinaire de

(1) Cic., *Acad.*, lib. I, n. 7.

trouver deux hommes qui soient de même opinion, il est difficile de rencontrer un homme qui ne se mette jamais en contradiction avec lui-même. Car, sans m'occuper ici de cette lutte perpétuelle qui existe entre la raison et les passions, ni de ces combats intérieurs que les passions dans le même homme se livrent entre elles; sans insister d'autre part sur les modifications qu'apportent à notre manière de voir et de sentir, l'âge, le changement d'état, les impressions de tristesse et de gaieté dont nous sommes affectés dans le moment, j'ai cru remarquer maintes fois que nos sens ne s'entendent point entre eux, l'un nous présentant un objet de telle manière, l'autre nous l'offrant sous un aspect différent. Que je jette la vue sur ce tableau, mon œil me dira que cette colonne est arrondie, tandis que ma main, si je la consulte, m'assurera qu'il n'en est rien : j'entends parler quelqu'un derrière moi, je reconnais la voix d'un de mes disciples; je me retourne, et j'aperçois la figure d'un inconnu : je pose ma main sur ce marbre, il me paraît uni, poli au toucher; je l'examine de près, et j'y discerne des parties saillantes d'une part, d'autre part de petites cavités. Ainsi, dans le même individu, des organes sains, en bon état, dégagés de tout obstacle qui pourrait en gêner

l'exercice, s'accusent réciproquement d'erreur ou de mensonge.

Il est des cas cependant où nos sens paraissent être d'accord : aurais-je alors pleine confiance dans leurs rapports? J'y serais porté naturellement, mais la raison vient à la traverse ; les sens, me dit-elle, se trompent séparément, ils peuvent être trompés conjointement. Zénon a l'air d'en douter, je veux qu'il en fasse lui-même l'expérience. Que Zénon jette donc les yeux sur cette médaille, qu'il la considère attentivement sous toutes ses faces, qu'il la soumette à l'examen de tous ses sens; et quand il aura donné à cet examen scrupuleux tout le temps qu'il jugera nécessaire, je le prierai d'examiner avec la même attention cette autre médaille que voici : même effigie, même couleur, même poids, même son, même odeur de cuivre, même saveur métallique, en un mot, aucun trait de dissemblance que nos sens puissent apprécier. Il faut donc de deux choses l'une, ou que Zénon convienne qu'il y a des choses tellement semblables qu'elles ne puissent pas être distinguées; ou bien qu'en soutenant, comme il a l'habitude de le faire, qu'il n'y a pas dans la nature deux choses qui se ressemblent entièrement (1), il confesse que

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 17 et 26.

les traits de dissemblance échappent à notre sagacité : dans le premier cas, l'erreur ne sera point imputable à nos sens; dans le second, elle pourra leur être imputée. Mais qu'elle leur soit imputable ou non, cette erreur; qu'elle soit le résultat nécessaire d'une ressemblance entière et parfaite dans les choses, ou qu'elle soit la suite inévitable de l'imperfection des sens inhabiles à saisir le point de différence qui est entre elles, la vérité n'en reste pas moins cachée, les sens n'en sont pas moins en défaut.

Eh quoi! n'y aura-t-il donc aucun moyen de dégager la vérité, si elle existe, de ces nuages épais qui l'obscurcissent; et notamment, dans les choses qui tiennent à l'expérience, faudra-t-il toujours être dans le doute? On s'accorde universellement à regarder tel fait comme constant; ce fait est à la portée de tous, à toute heure il peut être constaté; il n'a jamais été contredit : se trouvera-t-il quelqu'un assez hardi pour dire qu'il n'y a pas là certitude?

Aux yeux du vulgaire, pour qu'un point de fait soit réputé indubitable et certain, il n'est nullement nécessaire qu'il y en ait tant; mais aux yeux du philosophe qui ne doit pas s'exposer à prendre le faux pour le vrai, il se peut qu'il n'y en ait point assez. Car l'assentiment général ne saurait être à ses yeux une garantie

suffisante de la réalité du fait sur lequel cet assentiment porte. Si un homme peut se tromper, deux le peuvent aussi, dix également, tous enfin. L'infaillibilité ne peut sortir d'une masse d'hommes sujets individuellement à faillir. Tous les hommes jadis étaient bien persuadés que la terre est immobile et que le soleil tourne autour d'elle. Eh bien! Hycétas de Syracuse a dit que c'est la terre qui se meut, tandis que le soleil est en repos (1) : cette proposition d'abord a paru folle ; toutefois l'opinion d'Hycétas sur ce point commence à prendre quelque consistance. Un jour viendra peut-être, ce sera dans mille ans, dans deux mille ans, si l'on veut, que celui qui s'aviserait de combattre ce sentiment passerait pour un insensé. Ainsi vont les opinions se succédant, se combattant, sans qu'il soit possible à l'une d'elles d'offrir ce cachet ineffaçable de vérité qui la rendrait susceptible d'être fortement saisie. Au milieu de ce choc perpétuel, de cette fluctuation sans fin, dans cette absence de tout signe qui rendrait la vérité reconnaissable, le vrai sage, dans les choses ordinaires de la vie, se laisse aller au torrent des lois, des coutumes, des usages, en même temps qu'il subit le joug des

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 39.

impressions sensibles (1); mais de lui-même il n'adopte aucune opinion; il ne nie rien, il n'affirme rien, il doute toujours, et sur quoi que ce soit, il s'abstient de porter un jugement (*a*).

ZÉNON.

Ainsi le sage formé à l'école de Pyrrhon doit s'abstenir de juger, ou, en d'autres termes, doit s'abstenir de penser, de parler et d'agir; car en pensant, il formerait un jugement; en parlant, il énoncerait un jugement; en agissant, il se déterminerait d'après un jugement; de telle sorte que le sage de Pyrrhon n'offre plus

(1) SEXT. EMP., *Pyrrh. hypot.*, lib. I, c. 8.

(*a*) On s'étonnera peut-être que nous n'ayons pas saisi l'occasion qui s'offrait de développer dans l'ordre indiqué par Sextus, les dix tropes ou raisonnements attribués à Pyrrhon. Mais l'ordre qu'a suivi Sextus n'est pas celui que Diogène de Laerte a adopté, ce qui fait voir qu'il n'y a rien d'essentiel dans cet ordre. Il aurait peu convenu d'ailleurs au genre du dialogue, que les preuves de part et d'autre se présentassent sous une forme trop rigoureusement didactique. Au reste, si nous n'avons pas fait dire à Pyrrhon tout ce qu'il pouvait alléguer en faveur de la cause qu'il soutenait, c'est qu'ayant à mettre en scène Arcésilas et ensuite Carnéade, il fallait tenir en réserve quelques uns des arguments du scepticisme pour leur laisser l'avantage de les faire valoir eux-mêmes dans la discussion.

que l'idée d'une momie, qu'il faut se hâter de porter dans le sépulcre de ses pères.

Il est certain, en effet, qu'ôter à l'homme la faculté de juger, c'est le réduire, sous le rapport moral comme sous le rapport physique, à une inaction complète.

Un sceptique, s'il est assis, doit rester immuablement dans cette posture; s'il est debout, il doit demeurer immobile comme une statue; s'il marche, il ne s'arrêtera que lorsqu'il tombera de lassitude; s'il s'est dirigé à droite, il ne changera plus de direction.

Cependant Pyrrhon va, vient, boit et mange; il parle, il raisonne, il écoute et il répond; on le voit aux bains, aux gymnases, au théâtre : il juge donc que c'est le cas d'aller plutôt que de demeurer en place, de parler plutôt que de se taire, de se diriger de ce côté-ci plutôt que de celui-là. Il est vrai qu'il cherche à donner le change, en insinuant qu'il est entièrement passif dans tout ce qu'il fait : comme s'il espérait nous faire perdre de vue que l'âme cesse d'être passive quand elle passe à l'action! Ne sait-il donc pas aussi bien que nous que l'action présuppose toujours une détermination de l'esprit. Lors donc que Pyrrhon convient que, dans le cours ordinaire de la vie, il obéit aux lois, il suit la coutume, il se conforme aux usages; par là

il nous fait connaître un jugement qu'il a porté, et duquel il résulte qu'il croit plus convenable à l'homme en général, et à lui-même en particulier, de régler sa conduite sur ce plan, que de mettre en pratique le contraire. Il prend donc lui-même le soin, comme on voit, de détruire ce système de doute, cette étrange théorie de suspension et d'équilibre, qu'il enseigne de bouche, mais qu'il dément par ses actes. Or, il serait à mon sens très superflu de discuter des arguments qui n'ont convaincu personne, pas même celui qui les fait. A tout ce vain étalage de scepticisme que Pyrrhon vient de développer, je n'ai que ce seul mot à répondre : Trouvez-moi un sceptique véritable, et je m'occuperai de le réfuter. Jusque-là, je mépriserai de vains discours qui décèleraient la folie, s'ils n'étaient marqués au coin de la mauvaise foi.

Arcésilas (*a*).

Un guerrier que son ardeur emporte, souvent se met trop à découvert et se trouve frappé dans le moment même que son bras était levé

(*a*) Arcésilas succéda à Cratès dans la direction de l'école platonique : il s'y rendit novateur en fondant la secte qui a pris le nom de seconde ou moyenne académie.

pour faire mordre la poussière à son ennemi chancelant. Ainsi Pyrrhon, poursuivant son adversaire avec trop de vivacité, s'est senti blessé, lorsqu'il croyait déjà son antagoniste à terre. Mais Zénon n'aura point, je l'espère, à se glorifier long-temps de ce faible avantage. Il trouvera en moi, sinon un adversaire plus redoutable, au moins un champion mieux exercé; car en même temps que je le presserai avec vigueur, j'aurai soin d'opposer à ses traits un bouclier à l'épreuve, derrière lequel il me verra toujours retranché.

ZÉNON.

Quel est donc ce bouclier impénétrable contre lequel tous nos traits doivent s'émousser? Serait-ce celui de Pallas?.....

ARCÉSILAS.

Je m'expliquerai bientôt sur ce point; mais réglons quelques préliminaires.

Zénon ne cesse de dire qu'il serait indigne du sage de prendre le faux pour le vrai; d'où la conséquence que le sage ne doit rien croire, que le sage ne doit rien affirmer, que ce dont il a une certitude entière. Cependant, s'il arrive

que le sage, après avoir examiné, revu, discuté toutes les connaissances qu'il croyait avoir, s'aperçoive qu'il n'a de certitude sur rien, ira-t-il, les yeux fermés, en avant? Zénon serait le premier à l'arrêter. Que fera donc le sage en ce cas? il s'arrêtera de lui-même dans la crainte d'être entraîné avec tant d'autres dans l'abîme de l'erreur; il se gardera bien de juger, il se maintiendra dans un doute philosophique absolu.

Mais Zénon soutient que le sage ne peut pas être réduit à cette extrémité, puisqu'il y a, suivant lui, mille et mille choses dont l'évidence est palpable, dont la certitude est démontrée; comme je n'ai nulle idée de ces choses, et n'en ai, pour mon compte, jamais rencontré, plairait-il à Zénon de me les indiquer?

ZÉNON.

C'est tout ce qui est imprimé en nous par *ce qui est;* qui est représenté en nous *tel qu'il est;* et qui ne peut point venir de *ce qui n'est pas* (1).

ARCÉSILAS.

Vous supposez donc en premier lieu, Zénon,

(1) DIOG. LAERT., lib. VII, seg. 46 et 50.

qu'il y a hors de nous des choses qui *sont*, qui existent : d'où le savez-vous? Et si on vous le contestait, comment le prouveriez-vous? Il se peut qu'il y ait en nous des impressions que nous serions tentés de rapporter à des objets extérieurs : mais ces objets extérieurs existent-ils réellement? rien ne nous le garantit.

Vous supposez, en second lieu, que ces impressions ont de la ressemblance avec les objets que vous dites les produire, nous représentant ces objets *tels qu'ils sont;* mais c'est encore là, Zénon, une supposition toute gratuite de votre part.

Non seulement je n'ai point de garantie que les impressions par moi reçues sont conformes à la nature des objets, mais j'ai de plus des raisons de croire que ces impressions sont infidèles, et vous êtes vous-même obligé de convenir qu'elles le sont en bien des cas ; quel fond puis-je donc faire sur le rapport de mes sens? Vous croyez toutefois pouvoir affirmer que ces impressions, ou sensations, seront toujours vraies quand nos sens seront sains et libres de toute entrave ; sur quoi Pyrrhon ayant objecté que des sens en cet état sont néanmoins sujets à l'erreur, cette objection est restée sans réponse.

Où avez-vous pris d'ailleurs, Zénon, que des

sens sains soient plus aptes que des sens malades à saisir ce qu'il y a de vrai dans les choses ? C'est peut-être le contraire. Il se peut aussi que les sens sains, de même que les sens malades, ne nous représentent jamais les objets suivant leur véritable nature. Il reste donc que rien ne nous assure que nous connaissons, au moyen des sensations, les choses telles qu'elles sont dans la réalité (supposé toutefois qu'elles soient), et que sur tous ces points nous en sommes réduits à n'avoir, au lieu de certitude, que de simples probabilités (*a*).

Enfin, et c'est ici le point sur lequel j'entends insister davantage, vous allez jusqu'à supposer, en troisième lieu, que le faux ne peut pas se présenter à nous sous les mêmes traits que le vrai, y ayant, suivant vous, toujours quelque différence dans les choses qui peut être saisie

(*a*) Ce dernier mot a été jeté ici pour que la nuance entre la nouvelle Académie et le pyrrhonisme commence à paraître. Beaucoup d'auteurs se sont attachés à chercher la différence qui existait entre ces deux écoles. Sextus-Empiricus (*Pyrrh. hyp.* lib. I, c. 33) la fait consister d'abord en ce que les académiciens prononçaient dogmatiquement sur l'impossibilité d'arriver à aucune connaissance certaine; mais ce trait distinctif pouvait paraître assez équivoque : aussi Sextus en indique-t-il un autre beaucoup plus généralement reconnu; c'est que les académiciens, à la différence des pyrrhoniens, admettaient différens degrés de vraisemblance et de probabilité, qui pouvaient servir de règles pour les jugements et de motifs pour agir.

par le sage, et lui donne la facilité de distinguer les choses qui pourraient être semblables, et de discerner l'illusion de la réalité.

Cependant Pyrrhon vous a fait observer qu'il y a des cas où votre prétendu sage pourrait être fort embarrassé. Il vous a parlé de deux médailles entre lesquelles l'ouvrier le plus habile serait dans l'impossibilité de remarquer une différence quelconque. Qu'avez-vous répondu? Rien. Et si, à mon tour, je vous demandais à quelle marque vous distingueriez de deux statues jetées dans le même moule, de deux impressions faites avec le même cachet, celle qui vous aurait été montrée la première, vous resteriez encore dans le silence.

Au reste, ce ne sont pas les ouvrages de l'art seulement qui donnent l'idée de ces ressemblances parfaites; la nature se joue aussi de notre sagacité. Car, sans parler ici de ces jumeaux qui se ressemblent tellement que leurs amis et leurs proches y sont trompés, vous flatteriez-vous, Zénon, de distinguer toujours nettement un cheveu d'un autre cheveu pris sur la même tête, un grain de froment d'un autre grain de froment extrait du même tas, une feuille d'une autre feuille détachée du même arbre, une abeille d'une autre abeille sortie de la même ruche? Que si vous ne comptez point

assez sur votre perspicacité pour vous soumettre à de semblables épreuves, cessez donc de soutenir que le sage a toujours des moyens sûrs de parvenir à discerner le vrai du faux.

Remarquez, en effet, je vous prie, qu'il ne s'agit pas tant de savoir s'il y a, ou non, des choses qui se ressemblent parfaitement, que de déterminer si, en supposant avec vous qu'il n'y a pas dans la nature deux êtres entièrement semblables, cette dissemblance peut toujours être saisie. Or, une fois la question réduite à ces termes, vous ne sauriez vous empêcher de reconnaître que nos sens sont continuellement abusés par des ressemblances apparentes, si toutefois elles ne sont pas réelles; qu'ainsi nous courons sans cesse le risque de prendre une chose pour une autre, c'est-à-dire d'être induits en erreur sur l'*identité*, quand nous voulons nous en rapporter au témoignage de ces mêmes sens.

Ce risque, au surplus, n'est pas le seul que nous courions, en ajoutant foi à nos sensations; car elles nous trompent aussi bien en ce qui regarde la *réalité* qu'en ce qui regarde l'*identité*, nous offrant bien souvent comme réelles des choses que nous découvrons bientôt n'être que de purs fantômes.

Oui, les sens nous présentent, comme si elles

étaient, des choses qui ne sont pas réellement.

En sommeillant, par exemple, nous voyons, nous entendons, nous touchons; en un mot, nous éprouvons toutes les sensations dont nous pourrions être affectés si nous étions éveillés; et cependant il n'existe alors (Zénon lui-même en conviendra) aucun objet extérieur qui excite en nous ces sensations : les sensations peuvent donc être produites par *ce qui n'est pas;* or, si elles peuvent être produites par ce qui n'est pas, elles manquent à l'un de ces caractères généraux que vous dites appartenir au vrai; partant, elles ne méritent ni votre confiance, ni la nôtre.

Qu importe, après cela, que vous disiez que s'il nous arrive d'être momentanément abusés pendant le sommeil, l'illusion se dissipe au réveil; puisqu'il doit toujours résulter du fait constaté de cette illusion momentanée, qu'il n'y a pas une liaison nécessaire entre la sensation et la réalité d'un objet extérieur qui en serait la cause : ce réveil d'ailleurs qui nous ramène, suivant vous, au vrai, ne pourrait-il pas être lui-même un nouveau songe dont un autre réveil, au moment de la mort, dissipera l'illusion? Il y a donc de la sagesse à n'attacher guère plus d'importance aux sensations que nous éprou-

vons étant éveillés, qu'aux songes de la nuit, ou aux rêves d'un malade.

Mais, dites-vous, les illusions que produit le sommeil sont fugitives; leur impression est faible, et il est toujours possible de les distinguer de ce qui est réel. Faibles ou fortes, répondrai-je, elles s'emparent également de notre esprit; elles nous jettent, pendant qu'elles durent, dans une erreur invincible; elles ont pour nous momentanément toute la force de la réalité.

Au surplus, si ce sont les impressions fortes qui, dans votre opinion, s'approchent le plus de la réalité, vous devez avoir la plus grande confiance dans celles qu'éprouvent les frénétiques. Quoi de plus vif, en effet, quoi de plus énergique et de plus profond que les sensations de l'homme en délire! Les résultats en sont prodigieux, il serait inutile de les retracer ici. Direz-vous de cet homme qu'il extravague? il soutiendra, lui, que c'est vous qui délirez; essaierez-vous de lui faire entendre que ce qu'il voit est fantastique, il vous répondra que vous êtes vous-même frappé d'aveuglement. Du reste, il est aussi ferme sur ses principes que vous pouvez être entêté dans les vôtres; et la même évidence qui vous frappe dans cette proposition que deux et deux font quatre, lui sem-

ble attachée bien plus fortement à cette autre proposition que deux et deux font cinq. Vous prévaudrez-vous contre lui de ce qu'il est seul de son avis? mais il n'est pas encore démontré que la sagesse soit du côté du grand nombre ; il peut se faire d'ailleurs qu'un temps vienne où le nombre des prétendus fous surpassant celui des prétendus sages, cet argument vous soit rétorqué. Prenez-y garde, Zénon, vous avancez tous les jours vers ce terme qu'on appelle la mort; s'il arrivait, par hasard, qu'arrivé à ce terme fatal, vous fussiez destiné à recommencer une autre vie dans un monde différent de celui-ci, où les choses iraient au rebours de la marche qu'elles semblent suivre ici-bas, vous pourriez, avec vos idées fixes, vos principes arrêtés, votre contenance si roide, votre ton si assuré, éprouver quelque embarras, vous trouver dépaysé.

Ainsi, comme la vie présente pourrait bien en définitive n'être qu'un songe prolongé, et notre sagesse prétendue n'être qu'une démence inguérissable avant la mort, il me semblerait assez convenable de ne pas s'attacher fortement à ces apparences que nos sens reçoivent on ne sait d'où; non plus qu'à tous ces principes qui s'insinuent dans l'esprit sans avoir auparavant donné quelque garantie de leur certitude.

Resterait maintenant à résoudre.....

PLATON (*a*).

Souffrez que je vous arrête au milieu de votre course, Arcésilas, car vous avez dépassé le but, et il faut vous hâter de revenir sur vos pas.

Tant que vous vous êtes borné à combattre le sentiment qui attribue quelque certitude au témoignage des sens, j'ai cru devoir vous laisser aller, parce que la vraie science, en effet, n'est pas dans les sensations, lesquelles ne peuvent, tout au plus, que fonder l'opinion (1); mais présentement qu'il s'agit de ces données primitives, dont la source est mystérieuse, dont l'empreinte dans nos âmes a précédé le jour même de notre naissance, puisqu'elles ne sont, à vrai dire, que des réminiscences (2); je ne puis qu'être étonné, et même affligé profondément de vous voir essayer de les révoquer en doute.

Non, ce ne sont point là les principes que vous avez puisés dans cette école à laquelle

(*a*) Personne n'ignore que Platon fut le fondateur de l'École connue sous le nom d'ancienne Académie.

(1) *Théætète*, 163.
(2) *Phædon*, 220, 228, 229, 230.

vous vous êtes fait gloire jusqu'ici d'appartenir. Voici la doctrine de l'Académie; et à moins que vous n'aspiriez au titre de novateur, il faut que vous renonciez à étendre votre scepticisme au delà des bornes que je vais tracer (*a*).

C'est à l'esprit seul qu'il appartient d'envisager et de saisir la vérité; les sens en sont incapables. Dans le monde sensible rien n'est fixe, tout est dans un flux et reflux continuel. L'objet extérieur change continuellement, l'organe qui le contemple change lui-même à chaque instant; et comme la sensation résulte de leur rapport, ce je ne sais quoi d'intermédiaire en quoi elle consiste ne peut jamais être fixe non plus (1). Ainsi dans le monde sensi-

(*a*) Quoique les écrits de Platon soient arrivés jusqu'à nous, comme ils ne contiennent, pour la plupart, que ce qui faisait la matière de ses entretiens publics, on y chercherait vainement ce que Platon enseignait à ses disciples dans le secret de l'intimité. Il ne faut pas croire cependant qu'il soit absolument impossible de percer cette enveloppe première qui cachait au vulgaire la pensée secrète du philosophe. En ce qui regarde sa théorie de la connaissance humaine notamment, on a des données que les travaux de quelques savans modernes ont rendues plus précises et plus nettes. En notre particulier nous aimons à reconnaître que les explications de M. Victor Cousin nous ont été d'un grand secours. C'est à la traduction qu'il a publiée de plusieurs des dialogues de Platon que nous renvoyons en citant, au lieu d'indiquer l'édition latine qui est moins à la portée des lecteurs.

(1) *Théætète*, 69, 70, 87, 88, 89, 149, 150.

ble, l'unité, l'identité, l'être même, disparaissent et s'évanouissent, pour ne laisser que des apparences qui s'écoulent perpétuellement (1). Cependant l'unité, l'identité, l'existence ont leur siége quelque part, de même que le bien, le beau, le juste; et si nous cherchons où tout cela existe, notre esprit remonte alors vers ce monde intellectuel dans lequel tout est fixe et permanent; ce séjour des réalités d'où les apparences sont bannies; ce grand et vaste empire de la science dont l'homme le moins éclairé conserve toujours quelque espèce de souvenir (2).

Il y a donc pour l'homme deux ordres de connaissances qu'il importe de distinguer, parce qu'il y a deux sortes de choses qu'il faut bien se garder de confondre : les choses sensibles qui passent par de continuels changements; les choses immatérielles qui restent toujours les mêmes (3). En s'appliquant aux premières, l'âme ne peut acquérir que des connaissances variables, incertaines, superficielles, qui ne vont point au delà de ce qui paraît : en s'attachant aux secondes, ce qu'elle ne peut faire

(1) *Théætète*, 77, 78, 79, 89.
(2) *Phædon*, 203, 204.
(3) *Ibid.*, 235.

qu'en s'isolant du monde sensible et descendant en elle-même pour y découvrir les traces originaires du vrai, du juste et du beau, l'âme arrive à l'essence des choses, à ce qui est un et simple ; à ce qui est éternel et immuable (1).

Lors donc, Arcésilas, que, sans admettre aucune distinction entre ce qui est du domaine de la *science* et ce qui rentre dans le domaine de l'*opinion*, vous déversez également le doute sur les connaissances qui nous adviennent par l'esprit et sur celles qui nous sont données par les sens, vous effacez les traits qui font reconnaître la vérité ; en sorte que sous votre main le tableau des connaissances humaines n'offre plus qu'un amas d'objets informes et confus, sans qu'il reste un seul point nettement prononcé sur lequel l'œil de l'intelligence puisse arrêter sa vue; sans qu'il reste un seul principe reconnu comme immuable sur lequel la vie humaine puisse se régler.

Arcésilas.

Si mon cher maître m'eût laissé le temps d'expliquer en entier ma pensée, il m'eût peut-être épargné cette réprimande sévère.

(1) *Phædon*, 244.

Car je ne viens point ici, poussé par un sentiment de vaine gloire, jeter en avant quelque proposition nouvelle ; non, je n'aspire point au titre de novateur; je me borne à être l'écho fidèle de ces philosophes justement renommés, auxquels Platon ne saurait refuser son estime. Empédocle, par exemple, dont le nom est si vénéré, s'écriait à chaque pas : *Tout est caché, nous ne voyons rien, nous ne pouvons découvrir absolument quoi que ce soit tel qu'il est* (1). D'autre part Démocrite, éminemment distingué par la supériorité de son esprit, nie l'existence du vrai ; il prétend que la vérité que tant d'autres disent avoir trouvée, est noyée au fond d'un puits (2). Métrodore de Chio, son disciple, dès l'entrée de son livre sur la Nature, s'exprime nettement à ce sujet, et dit : *Je nie que nous sachions si nous savons quelque chose; que nous sachions même ce que c'est que de savoir ou de ne savoir pas ; ni absolument parlant, s'il y a quelque chose ou s'il n'y a rien* (3). Anaxagore, dont Socrate s'est fait honneur d'avoir écouté les leçons, ne se contentait pas de mettre en problème la blancheur

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 5.
(2) *Ibid.*, lib. I, n. 13; lib. II, n. 23.
(3) *Ibid.*, lib. II, n. 23.

de la neige, mais il a osé soutenir que la neige était noire : comment me traiterait-on si j'en disais autant (*a*) ? Quant à Socrate, notre digne maître, nous l'avons constamment vu occupé à détruire ces vains systèmes que l'orgueil avait créés, sans se mettre en peine de substituer quelque chose à la place : déclarant que pour son propre compte, il n'y a qu'une chose qu'il sache bien, c'est qu'il ne sait rien (1). Vous-même, Platon, faisant des recherches sur tout, posant le pour et le contre, disputant beaucoup, ne décidant rien, vous avez long-temps suivi ses traces (2). Est-ce ma faute si depuis, abandonnant cette méthode de douter de tout, et de ne rien affirmer, vous ne vous êtes plus contenté, à l'exemple de Socrate, d'exhorter les hommes à l'accomplissement de leurs devoirs ; mais vous avez prétendu leur montrer le chemin de la science, en leur offrant de les introduire dans le sanctuaire im-

(*a*) Ce trait singulier d'Anaxagore est rapporté au second livre des *Académiques* de Cicéron. Sextus Empiricus ne se contente pas d'en faire mention, il expose (*Pyr. hyp.* l. 1, c. 13) le raisonnement par lequel Anaxagore établissait que la neige était noire.

(1) Cic., *Acad.*, lib. I, n. 4.
(2) *Ibid.*, lib. I, n. 13; lib. II, n. 23.

pénétrable où la vérité se dérobe aux yeux du vulgaire. Ne m'accusez donc pas d'être novateur ; car ce titre me convient bien moins qu'à tout autre. En disant que nous ne savons rien et ne pouvons rien savoir, je ne fais que répéter ce que Socrate a dit, ce que vous nous avez donné vous-même mille fois à entendre. Du reste, je suis prêt à faire, comme notre maître commun, un sincère éloge de la vertu; car, bien qu'il n'y ait à mes yeux rien d'absolument certain, je reconnais en même temps qu'il y a bien des choses vraisemblables, et j'admets la probabilité (*a*).

(*a*) Il y en a qui ont prétendu, Bayle entre autres, qu'Arcésilas ne s'était point écarté de la doctrine de Platon, en ce sens que Platon fidèle au système de l'*acatalepsie* ou de la suspension de tout assentiment, n'avait jamais rien affirmé, balançant toujours le pour et le contre pour se convaincre de plus en plus que les raisons d'affirmer n'étaient pas meilleures que les raisons de nier. Cette opinion ne nous paraît pas soutenable, car il est on ne peut pas plus facile de voir que la théorie des idées de Platon, et la doctrine de la probabilité, fondée sur l'acatalepsie dans laquelle Arcésilas s'était retranché, ne sont point du tout en harmonie. Quant à ceux dont parle Sextus, qui ont avancé qu'Arcésilas n'était sceptique qu'en apparence, et qu'en secret il enseignait la même doctrine que Platon, *ante Plato, Pyrrho retrò*... s'ils ont voulu dire qu'Arcésilas, en ce qui concerne la providence des Dieux, la différence du juste et de l'injuste, la préférence à donner à la vertu, etc., se rapprochait des sentiments de Platon, ils ont énoncé une opinion qui, bien que hasardée, n'a rien qui blesse trop les vraisemblances. Mais si, comme il y a lieu de le croire, ils ont voulu faire entendre qu'Arcésilas devenait dogmatique

Oui, il y a des choses probables ; et je trouve très bien que, dans le cours ordinaire de la vie, ne pouvant en quoi que ce soit atteindre la certitude, l'homme suive ces probabilités. Ainsi le sage usera sans répugnance de tout ce qui se présentera à lui sous une apparence vraisemblable, pourvu qu'il se pénètre bien en même temps de cette idée qu'il n'y a rien de certain dans toutes ces apparences. Ainsi il agira, il ne restera point dans l'inaction ; mais il ira, bride en main, de peur d'être emporté par cette témérité naturelle à l'homme qui le porterait à donner son acquiescement à ce qui est douteux, ou à ce qui est inconnu, ne pouvant y avoir rien de plus dangereux et de plus honteux à la fois que de faire courir l'approbation avant que la connaissance des choses soit acquise. Que Zénon se prévale donc contre Pyrrhon de ce que celui-ci, après avoir pesé le pour et le contre, ne voit jamais rien qui détermine la balance

dans le particulier, et abjurait, au moins en partie, son système de l'incertitude absolue et générale qu'il enseignait publiquement, ce n'est pas seulement une opinion hasardée qu'ils ont émise, mais un fait invraisemblable qu'ils ont posé. Ce qui nous paraît, à nous, le mieux accrédité, c'est qu'Arcésilas, sous le manteau d'académicien, cachait un sceptique; ce qui d'ailleurs nous semble suffisamment prouvé, c'est que ce philosophe enseignait publiquement le dogme de l'acatalepsie, en le combinant avec la doctrine de la probabilité.

à pencher, et semble par là réduire le sage à rester dans l'inaction : en ce qui me regarde, ce grand moyen d'inaction totale que Zénon présente à ses adversaires, comme la tête de Méduse, pour les pétrifier, manque son effet. En soutenant qu'il n'y a rien dans le monde qui porte cette marque insigne dont la vérité devrait offrir l'empreinte, mais qu'il y a pourtant des choses dans lesquelles se trouve cette marque de vraisemblance qui peut guider à défaut de certitude, je ne mets point obstacle à l'action ; je n'empêche nullement les hommes d'agir. Est-ce que Zénon, par hasard, aurait la hardiesse de prétendre que tous les actes de sa vie sont déterminés par des aperçus d'une certitude démontrée? Cela serait fort, étant aisé de voir que, dans mille et une occasions, ce philosophe est forcé, comme tout autre, de suivre la probabilité. Zénon, par exemple, ne saurait avoir la certitude que le soleil se lèvera demain : toutefois il a déjà disposé dans son esprit plusieurs des choses qu'il compte faire après avoir donné la nuit prochaine au repos. Quand Zénon s'embarque, je crois pouvoir présumer qu'il n'a pas une assurance positive de naviguer heureusement ; et en effet, on voit qu'il fait choix d'un bon navire, qu'il s'assure d'un pilote expérimenté, qu'il attend un vent favorable :

ensuite et sur ces apparences, qui lui promettent d'une manière seulement probable qu'il n'échouera point dans la traversée, il prend son parti, il s'éloigne du port. Où en serions-nous si nos esclaves, imbus du principe qu'on ne peut agir qu'avec une entière certitude, s'avisaient d'attendre, pour ensemencer les terres, cultiver la vigne et planter les oliviers, qu'ils eussent l'assurance positive que leurs travaux ne seront pas infructueux? Quand il est question de prendre une femme, d'entamer quelque négociation importante, de diriger les affaires publiques ou privées, on se livre aux probabilités, on s'attache aux conjectures, et l'on fait bien; autrement toutes les affaires seraient interrompues. Ce n'est donc pas, comme on voit, renverser toute l'économie de la vie humaine, mais c'est au contraire en faciliter le mouvement, que d'enseigner, comme je le fais, qu'il n'y a rien de certain, mais qu'il y a des probabilités sur lesquelles il est convenable de régler sa conduite (*a*). Au surplus, pourquoi insisterais-je là-dessus davantage? Platon ne me contestera pas qu'on peut se passer de la certitude pour agir, lui qui convient qu'il n'y a

(*a*) La plupart des raisonnements qui précèdent sont tirés du second livre des *Académiques* de Cicéron.

qu'apparence et probabilité dans ce qui nous arrive par les sens, et qui cependant n'en désapprouve point l'usage : quant à Zénon qui veut qu'on n'agisse qu'avec certitude, il paraît qu'il abandonne la partie : le voilà qui s'éloigne, de même qu'un soldat blessé à mort se retire du combat. Irai-je, adversaire peu généreux, m'acharner sur un ennemi vaincu (*a*)?

CHRYSIPPE (*b*).

Certes, je ne m'attendais pas à cette conclusion aussi étrange que brusque. Il y a dans ce dernier trait quelque chose de plus que de la hardiesse, et de la témérité.

ARCÉSILAS.

Qu'est-ce à dire? Ne voyez-vous pas, comme moi, qu'attéré par les raisons que j'ai déduites,

(*a*) Numénius a dit que Zénon, vivement attaqué par Arcésilas, quoiqu'il ne manquât peut-être pas de raisons à alléguer, ne répondit point; et que, dans l'impossibilité où il était de combattre les propositions d'Arcésilas qui n'en avançait aucune, il se tourna contre la doctrine de Platon.

(*b*) Chrysippe a été le champion le plus ferme et le plus infatigable du Portique. Il a eu pour maître Cléanthe qui fut le chef des stoïciens après Zénon. Il parut après Arcésilas et avant Carnéade.

Zénon ne sachant que répondre, prend le parti de faire retraite, et qu'il me laisse le champ libre. Si la chose n'est pas claire à vos yeux, elle l'est aux miens, je vous l'assure, et personne autre que vous ne s'y méprendra. Zénon se retire; Zénon n'a donc rien à répliquer; cette conséquence est non seulement naturelle, mais elle est rigoureuse et forcée.

Chrysippe.

Ainsi voilà qu'Arcésilas, ce philosophe circonspect, qui doute toujours, qui ne sait pas s'il y a quelque chose dans le monde hors de lui, et hésite peut-être sur la question de savoir si lui-même existe; qui, dans tous les cas, ignore s'il dort ou s'il veille; qui va tâtonnant et toujours bride en main, de peur d'être dupe d'une illusion ou d'être trompé par une ressemblance; non seulement affirme sur le témoignage de ses sens, que Zénon se retire et fait retraite devant lui; mais il ose encore induire hardiment de ce fait, que Zénon n'a rien à répondre; qu'il est réduit aux abois. En vérité, c'est à faire rire aux éclats.

CARNÉADE (*a*).

Riez, mon cher Chrysippe, puisque vous trouvez la chose plaisante, riez; mais que ce soit de meilleure grâce, autrement vous nous mettriez dans le cas de pleurer bientôt nous-mêmes sur la sotte figure que vous et les vôtres faites ici, n'ayant à opposer à des observations pleines de sens que des mots insignifians et de misérables grimaces (*b*).

Vous feignez de ne pas comprendre la doctrine de la probabilité, et vous abusez de quelques expressions échappées à la vivacité d'Arcésilas pour jeter du ridicule sur les sentiments de l'Académie; mais il me sera très facile de vous renvoyer ce trait si gauchement décoché; il me suffira d'exposer, dans leur simplicité et avec plus de précision que ne l'a fait Arcésilas, les principes par nous avoués (*c*). Après cela

(*a*) Carnéade établit la troisième Académie. Il fut pour les stoïciens un antagoniste redoutable, et il s'attacha surtout à réfuter Chrysippe.

(*b*) Ceux qui seraient tentés de trouver ces expressions trop dures, sauront que les philosophes, dans leurs débats, n'étaient guère plus polis que les héros d'Homère sur le champ de bataille. Le traité de Plutarque contre l'épicurien Colotès en fournirait aisément la preuve.

(*c*) On s'est beaucoup exercé sur la détermination des points qui établissaient la différence entre l'enseignement de Carnéade

vous serez libre de suivre votre maître, pour concerter avec lui ce qu'il serait à propos de répondre ; car il y aura dans tout ceci, je vous le déclare, matière pour vous et pour lui à réfléchir plus d'un jour.

Nous n'entendons point dépouiller l'homme d'aucun de ses sens, ni contester sur le point de savoir s'il y a quelque chose de vrai dans ce monde ; seulement nous pensons qu'on ne saurait trouver dans les sensations, non plus qu'ailleurs, la marque propre du vrai, n'y ayant

et celui d'Arcésilas, ou en d'autres termes entre les principes de la 3e Académie et ceux de la 2e; mais la nuance est assez délicate. Carnéade fut le défenseur de l'incertitude absolue aussi ardemment qu'Arcésilas, plusieurs passages de Cicéron en feraient foi. Il paraîtrait cependant que Carnéade accordait formellement qu'il y a des choses vraies, se bornant à soutenir que nous manquons de moyens pour les reconnaître. On a dit aussi qu'il permettait au sage de donner son assentiment en quelques rencontres, d'où l'on a inféré qu'Arcésilas était plus conséquent que lui dans son système de suspension. Enfin on a attribué à Carnéade une distinction subtile entre l'acataleptique et l'incertain. De tout cela, il nous semble qu'il résulte que Carnéade, dans la vue de se maintenir avec plus d'avantage, dans son système de l'incompréhensibilité, avait fait quelques concessions; mais, a dit Numénius, il parut reculer comme les bêtes féroces, pour s'élancer ensuite avec plus d'impétuosité. Au reste, comme les modifications que Philon a apportées lui-même à la doctrine d'Arcésilas et qui ont fourni l'occasion de distinguer une quatrième Académie se sont confondues avec celles qu'avait apportées Carnéade, il serait inutile de chercher à marquer plus nettement le caractère distinctif de la troisième.

que des vraisemblances plus ou moins fortes. D'après cela nous réservons notre approbation, mais nous suivons dans le cours de la vie la probabilité : ainsi nous n'entravons point la faculté d'agir, et de plus nous conservons entière la faculté de répondre d'après l'opinion qu'on peut avoir des choses. Aussi approuvons-nous que celui qui suspend son jugement, et qui refuse son acquiescement, se remue et agisse ; qu'interrogé sur certaines questions, il dise oui ou non, suivant les apparences qui le frappent, pourvu qu'en admettant les choses comme probables, il ne les tienne jamais pour certaines (1). De plus, nous demandons, s'il s'agit de choses tant soit peu importantes, que les premières apparences ne se trouvent point contredites par d'autres apparences tirées de la raison ou des sens ; et enfin nous exigeons, s'il y va d'un très grand intérêt, que les probabilités aient été mûrement examinées; attendu qu'il y a des choses probables, d'autres plus probables encore, et qu'enfin il y en a de très probables (2).

Tels sont nos principes ; s'ils n'ont pas votre assentiment, dites, si vous voulez, qu'ils vous

(1) *Acad.*, lib. II, c. 23.
(2) *Ibid.*, lib. II, c. 11, 32, 33.

paraissent faux ; mais ne vous donnez pas l'air de les tourner en ridicule ; car vous me forceriez de répéter qu'il n'y a de ridicule ici que la présomption de ces philosophes qui, réduits à l'impossibilité de répondre, et ne pouvant donner aucune raison plausible à l'appui de leur opinion, font les hautains, et semblent dédaigner d'entrer sérieusement en discussion.

Chrysippe.

Faut-il donc se donner la peine de chercher à convaincre par la raison, celui qui ferme volontairement les yeux pour ne pas être frappé de son éclat? Non : ce qu'il y a de mieux à faire, c'est d'abandonner à lui-même cet aveugle volontaire, en lui laissant le soin de se démentir dans l'occasion ; et c'est le parti que vient de prendre Zénon en tournant le dos à cet inconsidéré, à ce pyrrhonien déguisé, à ce perturbateur séditieux (1), dont la mauvaise foi s'est manifestée sur-le-champ. Quant à vous, Carnéade, qui ne permettez pas que le sage prononce affirmativement, mais qui tolérez (du moins votre exemple l'indiquerait) qu'il s'irrite

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 5.

et qu'il se fâche quand son sentiment n'est point partagé, je pourrais vous faire observer déjà que vous m'avez dispensé, par le ton que vous venez de prendre, d'argumenter contre votre système de suspension et de doute, n'étant pas à supposer qu'un sage tel que Carnéade puisse embrasser avec tant d'ardeur une doctrine quelconque, et puisse la défendre avec tant d'âpreté, s'il n'a pas une assurance bien ferme que cette doctrine est véritable. Je pourrais donc me borner à vous dire : Si vous voulez me persuader qu'il faut douter, commencez par douter vous-même. Mais rassurez-vous; je ne me prévaudrai pas de cet avantage; et comme vous ne cessez d'interpréter en votre faveur le silence dédaigneux dont quelques uns de nous accueillent vos sophismes (1), je romprai ce silence, si ce n'est pour vous convaincre, tout au moins pour vous faire voir que si le stoïcien quelquefois se tait, ce n'est pas qu'il soit dans l'impuissance de répondre.

Les connaissances viennent à l'âme par les sens et par l'entendement; elles commencent toutes par les perceptions, qui sont les matériaux que la raison ensuite emploie.

Il y a des perceptions vraies, et d'autres qui

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 6.

sont fausses ; de certaines, et d'autres qui ne le sont pas.

Ainsi il ne faut pas ajouter foi indistinctement à toutes les perceptions, mais seulement à celles qui portent d'une façon particulière l'empreinte des objets qu'elles représentent et qui entraînent nécessairement la croyance. Quand le sage en rencontre de cette sorte, il est de son devoir alors, non seulement d'y adhérer, non seulement de les saisir, mais de les saisir fortement (1).

Les sens peuvent-ils en offrir réellement ? Oui ; pourvu qu'ils soient sains et qu'on ait écarté tout ce qui pourrait donner lieu à l'illusion. Car de soutenir que les sens ne nous trompent jamais, c'est l'affaire d'Épicure. Suivant nous, il n'y a de certitude dans leur témoignage que lorsque ce témoignage concourt avec certaines circonstances. Lors donc que nous avons la conscience que nos sens sont en bon état ; quand nous avons pris toutes les précautions convenables pour nous assurer de la vérité de leurs rapports ; quand nous les avons fortifiés par l'habitude, puis encore portés à un plus haut degré de perfection par l'art, nous n'hésitons plus à leur accorder une pleine

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 8.

confiance. Toutes les objections qu'on peut accumuler après cela pour rendre douteux ce qu'ils nous donnent pour certain, viennent se briser contre notre conviction, de même que la vague se brise au pied du rocher (1).

Examinons-les toutefois, ces objections, et parcourons-les rapidement.

L'homme qui rêve a des perceptions; il en est de même de celui qu'un violent accès de frénésie tourmente; or rien ne distingue ces perceptions de celles qu'un homme éveillé et raisonnable peut éprouver; d'ailleurs il y a des ressemblances qui portent la confusion dans nos perceptions les mieux éprouvées; celles qni procèdent du vrai n'ont donc pas une marque qui les différencie de celles qui viennent du faux : ainsi la vérité n'a pas un cachet particulier; on ne peut jamais être certain de n'être pas trompé.

Je réponds à cela qu'il faut bien, quoi qu'on dise, qu'il y ait quelque différence entre l'illusion et la réalité, puisque l'homme le moins intelligent sait les distinguer nettement. Un enfant qui est encore au berceau apprécie déjà la vanité d'un songe, et l'homme qui sort du délire reconnaît tout aussitôt combien il a été abusé. Car

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 7.

il y a dans les illusions du sommeil et de la folie un caractère de frivolité, d'incohérence et d'aberration si prononcé, qu'il est impossible, à la vue de la réalité, de n'être pas frappé du contraste. Qu'on ne dise donc pas que les perceptions d'un homme qui rêve sont semblables à celles d'un homme éveillé, n'y ayant pas moyen de se dissimuler que la force, l'entière liberté d'esprit et des sens n'appartiennent qu'à ces dernières. Il est certain, d'autre part, qu'un insensé n'aura jamais la conscience de cet ordre, de cette liaison, de cet enchaînement dans les idées que l'homme raisonnable peut remarquer en soi quand il médite un projet, ou qu'il suit un raisonnement. Nous demandons, pour fonder la certitude, un jugement qui soit accompagné de gravité, de constance, de force, de fermeté, qui soit préparé par la réflexion, qui ne soit point en opposition avec la raison; et vous nous présentez, pour prouver que la certitude ne peut pas résulter d'un semblable jugement, les jeux d'une imagination qui s'égare pendant le sommeil, ou bien les extravagances d'un esprit en délire : nous voulons dans celui qui se met à la recherche de la vérité un sens droit, du calme, du sang-froid, des facultés physiques et intellectuelles libres et non viciées; vous nous amenez

des rêveurs et des fous. Est-ce là remplir les conditions demandées (1)?

Quant aux objections que vous tirez de la ressemblance des objets, pour détourner les hommes de prononcer un jugement, elles sont à peu près de la même force ; elles ont de plus un fond de puérilité qui les rend aussi ridicules qu'elles sont vaines. Sans doute, il y a des ressemblances apparentes, et nous ne le nions pas ; mais aussi il y a des différences palpables qu'on saisit très bien, et sur lesquelles on peut se prononcer sans courir le moindre risque de se tromper. De ce que deux abeilles se ressemblent, s'ensuit-il qu'on ne puisse pas distinguer un rat d'un éléphant? Dans ces choses même qui paraîtraient au premier coup d'œil être semblables, il y a toujours un trait de dissemblance qu'une observation plus exacte peut mettre à même de saisir ; car la nature ne fait pas deux êtres semblables en tout. Concluez donc, si vous le voulez, de ce qu'il y a des ressemblances apparentes, que le sage en certains cas doit être circonspect, même qu'il doit quelquefois s'abstenir de juger : mais ne prétendez pas qu'il doit être constamment

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 15, 16 et 17.

sur la réserve, et se bien garder, sur quoi que ce soit, de rien affirmer (1).

Laissons donc ces objections frivoles qu'on propose pour infirmer le témoignage des sens, plutôt par manière de jeu qu'en traitant les choses sérieusement; et comme je suis persuadé que Carnéade est pour le moins tout autant convaincu que je puis l'être, qu'il ne marche pas à quatre pattes, et qu'il n'a pas de nageoires aux côtés, je crois pouvoir me dispenser de lui en fournir la preuve.

J'aborderai maintenant des questions plus graves.

Or je disais, il n'y a qu'un instant, que nos connaissances venaient des sens et de l'entendement; mais qu'elles commençaient toutes par les perceptions ou sensations (2).

Quand les perceptions ont été placées et gardées dans l'entendement, elles deviennent des notions. Il y a des notions qui s'acquièrent sans art; c'est dans le jeune âge qu'elles se forment; elles se conservent au moyen de la mémoire; elles se confirment de plus en plus par l'expérience, et elles fournissent ensuite à l'homme, à mesure que son intelligence se

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 17, 18.
(2) P. Valentiæ, *Acad.*, § 4, n. 18.

développe, les moyens d'acquérir de nouvelles notions. Ainsi l'entendement guidé par la dialectique forme des raisonnements et se remplit de vérités qui ne sont pas moins certaines que ces premières notions, dont la certitude, comme nous venons de le faire observer, se démontre d'elle-même, sans le secours de l'art et du raisonnement, dès que nous commençons à penser (1).

Quand les choses nous agréent, et nous semblent conformes à notre nature, nous nous y portons; si c'est le contraire, nous en sommes détournés; et, dans l'un comme dans l'autre de ces cas, nous sommes déterminés à agir pour rechercher l'objet ou le fuir, par suite du jugement que nous prononçons en nous-mêmes sur la convenance ou la disconvenance que peut avoir cet objet avec notre nature. Ainsi l'action est toujours précédée d'un jugement; et vouloir agir sans juger, c'est tenter l'impossible (2).

La différence qu'il y a à cet égard entre le sage et le commun des hommes, c'est que ceux-ci acquiescent par légèreté à ce qui est douteux, ou croient faiblement ce qui est cer-

(1) P. Valentle, *Acad.*, § 4, n. 22, 23 et 24.
(2) *Id.*, ibid., n. 21, 27.

tain; d'où résulte, dans leur manière d'agir, inconstance, faiblesse, incertitude : tandis que le sage, qui n'approuve que ce qui est certain, et s'attache fortement à ce qui est vrai, marche à son but avec constance, vigueur, fermeté, sans que rien puisse le déterminer à changer (1).

Mais, dit-on, quand Zénon est sur le point de s'embarquer, il hésite; et quand il monte sur le navire, il ne se hasarde que sur des probabilités. Eh bien! concluez de là, si vous le voulez, que Zénon n'a point encore atteint ce degré où la sagesse se place; mais ne dites point que le sage est contraint de suivre en certains cas les probabilités. Quand on parle du sage, ce n'est point de Zénon qu'il s'agit. Le vrai sage est encore à trouver (2). Cette haute vertu, cette science parfaite qui constitue la sagesse, est placée trop au delà de notre portée, pour qu'on puisse y atteindre sans de très grands efforts. Quelques uns s'en sont approchés; Zénon peut-être plus qu'un autre; mais ni lui, ni aucun philosophe jusqu'ici n'a pu arriver jusqu'au sommet de ce mont où la sagesse a son temple (3). Laissons donc les per-

(1) P. Valentiæ, *Acad*, n. 31.
(2) *Id.*, ibid., n. 31.
(3) *Id.*, ibid.

sonnes de côté, et ne nous attachons qu'aux principes.

Or, il est certain que Zénon a raison de soutenir que tout philosophe qui veut interdire la faculté de juger et d'acquiescer dans les choses douteuses, s'il prétend en même temps, comme vous, que tout est douteux, réduit l'homme à l'inaction la plus complète.

CARNÉADE.

Mais vous supposez toujours qu'on ne peut agir sans donner aux choses un acquiescement formel : or, c'est en cela qu'est votre erreur.

Car les perceptions n'étant que de simples affections de l'âme, non accompagnées d'abord d'aucun sentiment de peine ou de plaisir, et encore moins d'approbation, il dépend toujours de nous de n'y pas adhérer. Notre âme, en effet, peut être affectée de trois manières : elle reçoit des perceptions, elle appète, elle acquiesce. On ne saurait, même quand on le voudrait, empêcher les perceptions d'arriver à l'âme, puisque nous sommes nécessairement frappés, soit que nous le voulions, soit que nous ne le voulions pas, des images, des objets qui se présentent à nous. D'un autre côté, la faculté appétive, excitée par les perceptions à rechercher ce qui est conforme

à la nature, nous fait agir par un penchant qui nous porte naturellement vers un objet. Mais la faculté qu'a l'âme de saisir et d'approuver n'est point engagée jusque-là, et reste libre. Ainsi, en voyant l'objet, et même en l'appétant, on peut encore se réserver le droit de juger ce qui en est : en sorte que ceux qui suspendent leur jugement n'entendent pas détruire cette faculté de voir et d'appéter. Ils sont affectés de la vue de l'objet, ils se prêtent aux appétits; mais ils s'abstiennent d'acquiescer pour n'être pas induits en erreur. Ils tiennent donc en bride la légèreté qui engage à croire ce qui n'est pas certain ; cependant ils perçoivent, ils appètent; et cela suffit pour qu'ils ne soient pas condamnés à l'inaction (1).

Ainsi nous disons à nos disciples : Agissez en suivant les apparences, en pesant les probabilités, mais que ce soit toujours sans vous permettre de faire aucun jugement sur ce qu'il y a de vrai ou de faux, de réel ou de fantastique, de bien ou de mal dans les choses.

Chrysippe.

Leur interdisant la faculté de prononcer sur

(1) Plutarch. *adv. Colot.*

le vrai et sur le faux, leur laisserez-vous celle de juger du degré de vraisemblance qu'il peut y avoir dans les choses?

CARNÉADE.

Mais.... pourquoi pas?

CHRYSIPPE.

Les jugements qu'ils formeront alors sur le plus ou moins de vraisemblance qu'il peut y avoir dans chaque chose auront-ils à vos yeux le caractère de la certitude?

CARNÉADE.

Non; car je ne connais rien de certain.

CHRYSIPPE.

Vous permettez donc au sage de former des jugements incertains; ou, en d'autres termes, vous souffrez que le sage opine.

CARNÉADE.

A la bonne heure (1).

CHRYSIPPE.

Ainsi Carnéade abandonne le poste qu'Arcé-

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 18 et 24.

silas l'avait chargé de défendre : cette *suspension* fameuse, qui, en garrottant l'intelligence, détruisait dans l'homme tout principe d'action, est livrée aux assaillants (1). Cependant Carnéade se réserve le droit de dire qu'il n'y a rien au dessus de la vraisemblance, et que la certitude n'est nulle part : mais ce système mitigé qui laisse bien à l'homme quelque liberté d'agir, n'en est pas moins destructif de la science ; et il coupe le nerf à la vertu.

Celui qui doute que deux et deux égalent quatre, ne peut faire deux pas dans les mathématiques ; celui qui n'est pas sûr que la ligne droite soit le plus court chemin d'un point à un autre, se trouve arrêté tout court dans la géométrie : quelle démonstration sera à la portée de celui qui n'oserait affirmer que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles ? Toutes les sciences s'appuient sur des principes et se développent au moyen du raisonnement. Douter des principes, dénier l'autorité de la raison, c'est éteindre le flambeau de la vie.

Les arts eux-mêmes ne se soutiennent qu'à l'aide des connaissances acquises et sont astreints à des règles. Supprimez ces connaissances, révoquez en doute ces règles, vous jetez

(1) Euseb, *Præp. Ev.*, lib. xiv, c. 7.

la confusion dans les arts, vous les ramenez à leur enfance, vous ôtez les moyens de distinguer l'artiste de celui qui ne l'est pas.

Que devient, d'un autre côté, la sagesse, cet art de bien vivre qui suppose des principes immuables, si rien de certain ne peut être connu? Peut-il y avoir sagesse où il n'y a ni fixité, ni constance? Le vrai sage doit avoir sans cesse les yeux fixés vers le but auquel il tend, et avancer d'un pas ferme dans le chemin qui y mène. Votre sage, à vous, n'est qu'un aveugle qui marche au hasard sans avoir un but déterminé; qui se dirige à droite, qui se dirige à gauche, sans savoir d'avance où il veut aller; qui tantôt avance et tantôt revient sur ses pas : prudence, fermeté, constance, raison, sont des qualités qui lui sont étrangères. J'aime à vous entendre parler d'une sagesse qui doute toujours et qui n'affirme jamais; d'une sagesse qui se méconnaît elle-même et qui est incapable de se rendre compte si elle est ou si elle n'est pas sagesse.

Et la philosophie, qu'en ferons-nous, si nous lui ôtons les moyens de juger du vrai, et de connaître le souverain bien? Son but n'est-il pas de nous assurer sur les principes de nos connaissances, et de chercher quelle doit être la fin de nos désirs? Mais non, ce n'est plus cela : elle

doit se réduire simplement à reconnaître qu'il n'y a rien de certain ; et c'est à ce point unique que se trouve désormais restreint le vaste domaine dont elle était précédemment en possession.

Il ne s'agit donc que d'encourager vos nobles efforts, et l'on verra bientôt les arts disparaître, les sciences s'écrouler d'elles-mêmes, la vertu s'évanouir, la lumière de la raison s'éteindre, et le monde moral tout entier s'engloutir dans une mer de doutes sans rives et sans fond (*a*).

Carnéade.

Rassurez-vous, Chrysippe, les ateliers ne seront pas fermés ; nos écoles ne deviendront pas désertes ; car nous laissons aux artistes toute la liberté de suivre leurs règles, et aux philosophes la faculté d'argumenter à leur gré. Seulement nous disons que ce qui vous paraît certain, nous paraît, à nous, probable ; et comme le monde peut aussi bien rouler sur le pivot de la probabilité, que sur celui d'une certitude chimé-

(*a*) On reconnaîtra facilement dans ce discours de Chrysippe le fond des idées qui sont développées dans le discours de Lucullus, avocat des stoïciens, au second livre des *Académiques* de Cicéron.

rique, nous n'arrêtons point le mouvement des choses humaines.

CHRYSIPPE.

La vérité est pour tous les hommes un besoin ; et jamais le vraisemblable ne pourra leur être proposé comme la fin de leurs recherches. Si les principes dont ils partent ne sont pour eux que probables, et si le raisonnement qui doit les conduire de ces principes aux conséquences dernières n'est pas une voie sûre, ils ne peuvent plus conserver le moindre espoir d'arriver quelque jour au vrai. Alors toute ardeur s'éteint ; les sciences restent abandonnées.

De même la vertu qui demande tant d'efforts ne doit plus trouver de partisans. Si l'homme n'a pas une idée nette du devoir, il ne sera pas disposé à faire à la vertu le moindre sacrifice. Où trouverait-on alors de ces âmes généreuses qui souffriront tout plutôt que de trahir la foi donnée? Il n'y a que celui qui y est déterminé par des motifs clairs, fixes, invariables, qui peut s'imposer la loi rigoureuse de mettre la droiture et la bonne foi au dessus de tout En vérité, pour celui qui douterait de ses propres principes, ce serait une grande folie de sacrifier

l'agrément de sa vie, et quelquefois sa vie même, à l'accomplissement d'un devoir (*a*).

Sans certitude donc, il n'y a plus ni science, ni vertu. La raison est le principe des connaissances, comme elle est la source des bonnes actions. Anéantissez la raison dans l'homme, vous anéantissez l'homme tout entier; car il est dans la nature de l'homme de chercher d'abord la vérité et de régler ensuite d'après elle sa conduite; or, comment parviendrait-il à la connaissance de la vérité s'il ne prenait la raison pour guide?

Carnéade.

Faisons donc alors, Chrysippe, le procès de concert à la nature. En effet, si la chose est comme vous le dites, nous ne devons plus voir en elle, au lieu d'une bonne mère, qu'une injuste et cruelle marâtre qui se joue indignement de ses enfants, en les poussant incessamment vers un but qu'elle sait bien qu'ils ne pourront jamais atteindre, et en leur donnant un guide qui n'est propre qu'à les égarer.

Suivez-les ces êtres inquiets et malheureux,

(*a*) Cette belle pensée est encore une de celles que Lucullus, exposant la doctrine des stoïciens, fait valoir dans le second livre des *Questions Académiques*.

qui poursuivent avec une sorte de fureur les fantômes légers, les vaines chimères que leur raison déçue ou décevante leur fait prendre pour le vrai : vous les verrez choisir chacun une voie différente, s'engager dans mille détours, s'écarter de plus en plus les uns des autres. Cependant ils tendaient au même but, ils marchaient à la lueur du même flambeau.

Et sur quels points sont-ils de la sorte discordants ces prétendus sages que la raison guide ? Serait-ce sur quelques questions oiseuses dont la solution ne nous importe guère ? Non ; c'est lorsqu'il s'agit d'expliquer la nature des dieux, d'en revenir aux premiers principes, de remonter aux causes premières, de déterminer les vrais biens, les vrais maux, de tracer les devoirs de la vie, qu'ils se divisent entre eux, et parlent chacun un langage différent.

S'agit il, par exemple, de remonter aux principes des choses (*a*), Thalès dit que c'est l'eau

(*a*) Jusqu'ici nous avions marché avec assez d'assurance, parce que indépendamment des secours que nous pouvions tirer des auteurs modernes, nous trouvions, dans les *Questions Académiques* de Cicéron, et dans les divers traités de Sextus-Empiricus, des ressources abondantes sur ce qui faisait l'objet de notre examen. Dans la nouvelle carrière qui s'ouvre, les mêmes ressources ne s'offriront pas. Ce n'est pas que les écrits des anciens, dans ce qui nous en reste, soient absolument muets ; ni que sur les grandes questions qui vont être indiquées et qui ont exercé la

qui produit tout(1); il donne à l'élément humide comme principe d'action, et pour diriger ses opérations, une intelligence qu'il ne sépare point du principe matériel, et qu'il semble iden-

sagacité des plus grands philosophes, il n'y ait encore des documents précieux à recueillir, même en s'abstenant de puiser dans les sources suspectes. En ce qui regarde notamment la théorie des premiers principes et des causes, Cicéron, Aristote et Plutarque, dans quelques traités qui ont échappé au naufrage, ont été conduits à faire passer en revue les divers systèmes qui ont eu cours. Mais ces explications, le plus souvent incomplètes et ordinairement trop sommaires, ont laissé un grand travail à faire aux commentateurs des derniers temps. C'est après avoir comparé plusieurs de ces commentaires, c'est après avoir consulté nous-mêmes les textes sur lesquels ils ont été faits, que nous nous sommes hasardé à tracer le tableau analytique qui va suivre. Il serait sans doute plus exact si les écrits des anciens philosophes étaient arrivés jusqu'à nous. Qu'on ne croie pas toutefois qu'il soit purement idéal : il y a des données assez positives qui fixent le caractère principal de la plupart des systèmes; et s'il y a des points qui soient restés en contestation parmi les savants, il en est beaucoup sur lesquels ils sont d'accord.

Quant à la confusion qui pourra résulter du rapprochement de tous ces systèmes, il y aurait de l'injustice à nous l'imputer ; car nous avons élagué tout ce qu'il était possible de retrancher, et le reste, nous l'avons disposé de manière à en rendre l'exposition aussi claire que la matière pouvait le comporter. Il faut donc s'en prendre au sujet même, s'il y a encore pour l'esprit quelque embarras à suivre la raison humaine, divaguant au gré de ses caprices.

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 37. — Arist., *Met.*, lib. I, c. 3 — Plutarch., *De plac. philos.*, lib. I, c. 3.

tifier avec lui (1). Or, cette opinion que s'est faite Thalès, il n'a pas eu le crédit de la faire adopter par Anaximandre, son compatriote et son ami; car celui-ci rapporte tout à une substance matérielle qui n'est ni eau, ni air, ni terre, ni autre chose déterminée, mais un certain infini dans la nature, d'où toutes choses procèdent, où toutes choses retournent; immuable dans son tout, muable dans ses parties, ce qui donne lieu à des mondes innombrables de s'engendrer, pour ensuite disparaître (2). C'est par suite de ces transmutations que le monde tel que nous le voyons, et les astres notamment, qui sont autant de divinités (3), ont été formés; en sorte que les dieux, suivant Anaximandre, reçoivent l'être, naissent et meurent (4). Quant aux hommes et aux animaux, il leur donne une singulière origine : formés d'abord d'une liqueur épaisse revêtue d'une écorce épineuse, ils devinrent avec l'âge plus secs; puis l'écorce alors se rompant, la

(1) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, n. 10. — Plutarch., *De plac. philos.*, lib. I, c. 7.

(2) Plutarch., *De plac. philos.*, lib. I, c. 3. — Diog. Laert., lib. II, seg. 1. — Cic., *Acad.*, lib. II, n. 37.

(3) Plut., *De plac. phil.*, lib. I, c. 7.

(4) Cic., *Acad.*, lib. I, n. 10.

race humaine fut produite (1). C'est ainsi qu'Anaximandre fait sortir de l'infini, comme d'un principe unique, tout ce qui a été, est et sera.

Anaximène, disciple de ce dernier, tout en retenant l'idée d'une substance unique et infiniment étendue, par qui toutes choses sont engendrées, dans laquelle toutes choses se résolvent, se la représente d'une autre manière : il prétend que c'est l'air qui est le premier principe. Cet air, à l'en croire, est infini et toujours en mouvement ; ce mouvement est par lui communiqué avec la vie à tout ce qui existe (2) ; en se raréfiant, en se condensant, il engendre les éléments d'où sortent les êtres composés. Les dieux mêmes sont une de ses productions (3).

Tandis que ces choses se débitent de ce côté, j'entends Héraclite qui annonce d'autre part que c'est le feu qui est le principe générateur. Éternel, incréé, ce feu donna naissance à l'air en se condensant ; l'air en s'épaississant a formé l'eau ; cette eau en devenant plus dense a en-

(1) Plut., *De plac. phil.*, lib. v, c. 19.

(2) Id., lib. i, c. 3. — Cic., *Acad.*, lib. ii, n. 37. — Arist., *Metaph.*, lib. i, c. 3. — Diog. Laert., lib. ii, seg. 3.

(3) S. Aug., *De civ. Dei*, lib. viii, c. 2.

suite produit la terre : le feu, l'eau, l'air et la terre d'abord séparés, puis réunis et combinés, ont donné la forme aux choses que nous voyons, lesquelles, après avoir pris la même route en sens inverse, se résoudront toutes en feu éthéré (1). Ainsi, d'après Héraclite, c'est le feu élémentaire qui est la cause première : il a l'intelligence en partage ; il donne la vie ; il communique le mouvement ; et par son action qui pénètre toute la substance de l'univers, il constitue pour tous les êtres la nécessité invincible (2).

Empédocle, formant un amalgame de ces systèmes différents, divinise les quatre éléments si connus (3). Il dit que les parcelles primitives de ces quatre éléments qu'il se représente comme indivisibles, matérielles et éternelles, formaient d'abord une sorte de chaos d'où elles se sont dégagées par les efforts de deux principes opposés, l'amour et la discorde. Ces principes agissant constamment l'un contre l'autre, donnent lieu par là tantôt à l'agrégation, et

(1) Plut., *Deplac. phil.*, lib. I, c. 3.—Diog. Laert., lib. IX, seg. 7.

(2) Plut., *ibid.*, c. 27 et 28.

(3) Cic., *Acad.*, lib. II, c. 37. — Id., *De nat. Deor.*, lib. I, c. 12.

tantôt à la division des parcelles élémentaires, ce qui amène toutes les combinaisons que nous voyons (1); au reste la suite des transformations ne serait, dans le système d'Empédocle, soumise qu'à la seule influence des causes mécaniques; l'intelligence n'y aurait aucune part (2).

Ce n'est point sur ces principes que Pythagore avait originairement posé les fondements de l'école d'Italie. Pythagore faisait de l'universalité des êtres un tout auquel il donnait une âme pour l'animer (3). Ressort actif, principe intelligent, cette âme répandue dans toute la nature, a tout formé en suivant certaines proportions harmoniques (4), au moyen des nombres qui sont les premiers éléments de toutes choses (5). De cette âme universelle toutes les autres âmes sont sorties; en sorte que les âmes humaines, de même que les âmes des animaux, ne sont que des particules de cette substance unique qui pénètre toutes les parties du

(1) Diog. Laert., lib. viii, seg. 76. — Plut., *De plac. phil.*, lib. i, c. 3.

(2) Plut. *adv. Colot.*, n. 11.

(3) Cic., *De nat. Deor.*, lib. i, n. 11. — Diog. Laert., lib. viii, seg. 25.

(4) Arist., *Métaph.*, lib. i, c. 5.

(5) Id., *ibid.*

monde (1). Unité merveilleuse, elle est à elle-même son principe, sa racine, son carré et son cube : *Monade* féconde, elle a produit la *Dyade*, ou le multiple : de la *monade* et de la *dyade* les nombres sont sortis ; les nombres ont donné naissance aux points ; les points aux lignes ; les lignes aux surfaces ; les surfaces aux solides, c'est-à-dire aux quatre éléments dont tous les corps se composent (2). Ainsi du concours de la *monade*, principe actif, cause universelle, et de la *dyade*, principe passif, ou la matière produite par voie d'émanation de la cause première, s'est formée la *Tryade* ou le monde, être vivant, intelligent et sphérique (3).

Xénophane, enchérissant sur les idées de Pythagore, ne voit qu'un seul être dans la nature, et il n'y admet aucun changement : substance unique, douée d'intelligence, non produite, éternelle, immuable, de figure ronde, qui est Dieu (4). Ainsi, d'après Xénophane, Dieu et le monde ne seraient qu'un seul être qui n'est susceptible d'aucune modification,

(1) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, n. 11.

(2) Diog. Laert., lib. VIII, seg. 25.

(3) Id., *ibid.*

(4) Cic., *Acad.*, lib. XI, n. 37. — Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.*, lib. I, c. 33. — Diog. Laert., lib. IX, seg 19.

d'aucun mouvement. Si on lui objecte que de toutes parts on ne voit que générations et corruptions, changements de toute nature, modifications de toute espèce, multiplicité, variation et mouvement : il répond que ces apparences n'ont point de réalité, et il prouve que rien, à vrai dire, ne s'engendre ; que rien ne périt ; que rien n'est en mouvement (1).

Parménide ne reconnaît, comme son maître, qu'un seul être, une substance unique et permanente. De cet être il dit qu'il est tout et qu'il est un ; qu'il subsiste de toute éternité ; qu'il est immobile ; qu'il est immuable (2). Ce ne sont donc, suivant lui, que des mots vides de réalité ceux qu'emploie le préjugé humain, en parlant de commencement et de fin, de naissance et de mort, de génération et de corruption (3). Cependant ce philosophe ne disconvient pas qu'à s'en tenir aux apparences il semblerait qu'il y a plusieurs êtres ; et s'accommodant aux apparences quand il raisonne sur les choses sensibles, il suppose deux principes, le chaud et le froid, en d'autres termes, le feu et la terre, regardant le feu comme la cause effi-

(1) Arist., *Met.*, I, 5. *Id. de Xénophane*, c. 1.
(2) Arist., *Phys.*, lib. I, c. 2, 3, 4.
(3) Plut., *De plac. phil.*, lib. I, c. 24.

ciente et la terre comme le principe matériel (1). Il se figure, d'après cela, une sphère de feu et de lumière qui embrasse et pénètre l'univers; c'est cela qu'il appelle Dieu (2).

Les sentiments de Zénon d'Élée sur l'unité et sur l'immutabilité de la substance unique ne différaient pas sensiblement d'abord de ceux de Xénophane et de Parménide (3); mais, à force d'insister sur cette prétendue vérité, qu'il n'y a pas dans la nature, aux yeux de la raison, *pluralité*, il a fini par douter de l'existence de l'*unité* elle même; en sorte qu'il soutient présentement que rien n'existe (4). Du reste et sur l'impossibilité du mouvement, il déduit avec habileté une suite d'arguments très subtils, dont aucun de ses adversaires n'a pu jusqu'ici rompre l'enchaînement (5).

Tandis que l'école d'Élée, détachée de celle de Pythagore, se perd dans ses abstractions, voici qu'Anaxagore introduit dans l'école d'Io-

(1) Arist., *Met.*, lib. I, c. 5. — Plut. *adv. Col.*, n. 14. — Diog. Laert., lib. IX, seg. 22.

(2) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, n. 11. — Id., *Acad.*, lib. II, n. 37.

(3) Arist., *De Xenoph. Zen. et Gorg.*, c. 3.

(4) Senec., *Epist.*, 58.

(5) Bayle, Dict., art. *Zénon*.

nie des nouveautés fort étranges (1). Non seulement il admet, en opposition au sentiment qui vient d'être exposé, qu'il y a plusieurs êtres dans la nature, mais en outre et modifiant l'opinion d'Anaximène son maître, il soutient qu'il y a plusieurs principes. Il distingue donc en premier lieu le principe intelligent du principe matériel, assujettissant tellement le dernier de ces principes aux premiers, qu'il va jusqu'à supposer la matière destituée par elle-même de toute tendance au mouvement (2). Ainsi il conçoit d'abord une matière sans bornes, composée de parties très petites, éparses et confuses. Cette masse primitive sans ordre, sans mouvement, sans beauté, renferme les éléments de toutes les espèces de choses, distingués les uns des autres par leur essence propre, et se différenciant par leurs qualités particulières (3). L'intelligence divine portant son action sur cette masse informe, y mit l'ordre, lui imprima le mouvement; le monde en est résulté (4). Telle est l'opinion d'Anaxagore qui

(1) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, c. 11.

(2) Arist., *Phys.*, lib. VIII, c. 1. — Id., *De animâ*, lib. I, c. 2. — Plut., *De plac. phil.*, lib. I, c. 7.

(3) Plut., *De plac. phil.*, lib. I, c. 3.

(4) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 37. — Plut., *De plac. phil.*, lib. I, c. 7. — Id., *ibid.*, lib. I, c. 3. — Id. *in*

repose sur l'idée d'un esprit simple et pur, n'ayant rien de commun avec la matière ; d'où naît la distinction de deux principes coéternels, essentiellement différents par leur nature, dont l'un se trouve être naturellement subordonné à l'autre (1).

Que cette idée d'une substance immatérielle ait été adoptée par Platon, comme plusieurs se le figurent, c'est ce que je n'entreprendrai point de décider, car Platon là-dessus, comme sur bien d'autres choses, laisse planer le doute et ne découvre pas le fond de sa pensée : ainsi tantôt il dira que Dieu est incorporel ; tantôt il énoncera, en parlant du monde, du ciel, des astres, de la terre, que tout cela est Dieu. Ses opinions prises en particulier manquent ordinairement de vraisemblance ; rapprochées les unes des autres, il est difficile de les concilier (2). Cependant il semblerait qu'il reconnaît l'existence de deux principes, si ce n'est pas de trois ; car il nous représente un Dieu incorporel et immatériel comme l'artisan, la matière

Pericl. — Diog. Laert., lib. ii, seg. 6.—Arist., *Met.*, lib. i, c. 4.

(1) Arist., *De animâ*, lib. iii, c. 5. — Plut. *in Pericle.*

(2) Cic., *De nat. Deor.*, lib. i, 12.

comme étant le sujet sur lequel Dieu a opéré, et l'*idée* comme étant le type primitif sur lequel Dieu s'est réglé (1). Sur ce type primitif, lorsque Platon s'explique davantage, il nous dit que les *idées* sont les exemplaires et les formes éternelles des choses et constituent leur essence; qu'elles n'ont point été produites; qu'elles existent par elles-mêmes, et que seules elles méritent le nom d'êtres : toujours présentes à la raison de l'auteur de toutes choses, elles composent le monde intelligible, mais elles ne sont point la Divinité même. L'unité est leur caractère, elles en impriment le sceau au multiple quand elles soumettent la matière à des formes pour en tirer les choses sensibles et constituer le monde extérieur (2). Ainsi Platon a l'air de ranger les *idées* au nombre des premiers principes des choses; et de cette sorte, il paraîtrait qu'il en établit nettement trois (3). Cependant il arrive que Platon, dans d'autres circonstances, semble n'en reconnaître plus que deux, à savoir Dieu et la matière, tous deux

(1) Brucker, *Period.* I, part. post., lib. II, c. 6, sect. 1, § 1.

(2) Id., *ibid.*, § 21 et 22. — Degérando, 1re partie, c. 11.— Arist., *Met.*, lib. I, c. 6.

(3) Plut., *De plac. phil.*, lib. I, c. 11. —Brucker, *ibid.*

éternels et tous deux indépendants l'un de l'autre (1). Alors il se rapproche des idées d'Anaxagore, mais en y mêlant les siennes propres, puisqu'il attribue à la matière (ce que ne fait point Anaxagore) une force qui fait qu'elle se meut d'elle-même, un principe d'activité qui lui est propre (2); on pourrait même dire une âme malfaisante, agissant sans règle et sans raison, se portant au désordre naturellement (3): c'est alors que retombant dans l'hypothèse d'Empédocle, Platon se figure deux principes exerçant leur influence en sens contraires sur toutes les choses de ce monde; d'où se forme le Destin (4). Enfin lorsque Platon imagine de donner au monde une âme, on croirait qu'il va reproduire le sentiment de Pythagore; mais bientôt, quand on l'entend s'expliquer sur la nature de cette âme, à laquelle il donne un commencement (5), et qu'il tire du sein de la Divinité pour en faire avec le principe d'activité de la matière un être composé (6), chargé d'animer

(1) Diog. Laert., lib. III, seg. 69.— Brucker, *ibid.*, § 18, n. 2.

(2) Brucker, *ibid.*

(3) Plut., *De procr. ex mente Timæi*, n. 5 et seq.

(4) Plut., *De plac. phil.*, lib. I, c. 26, 27 et 28.

(5) Arist., *Met.*, lib. XIV, c. 6.

(6) Plato, *Timæ.*

et d'ordonner le monde, de lui donner toute la beauté dont il est susceptible (1), on s'aperçoit que Platon, comme de coutume, en s'emparant des pensées d'autrui, semble s'attacher à les rendre moins nettes, plus vagues, plus confuses (*a*).

Si l'on peut reprocher à Platon de la tergiversation, le même reproche ne sera point fait à Zénon de Cittie, car l'hésitation et le doute sont à jamais bannis du Portique. Vous êtes donc tenu, Chrysippe, si vous êtes resté fidèle à l'enseignement de votre maître, d'affirmer, avec autant d'assurance que si vous eussiez assisté au débrouillement du chaos, que le monde est un être sage, un grand animal de figure

(*a*) On pourrait s'étonner qu'ayant à faire l'exposé de la doctrine de Platon, nous ayons négligé de le citer plus souvent. Mais il est peu de textes de Platon qui puissent s'appliquer d'une manière précise aux diverses propositions dont l'enchaînement compose son système. Ce philosophe ne voulait point mettre à découvert entièrement sa doctrine; et il a toujours évité de donner à ses vues une forme systématique. Ce n'est donc que par le rapprochement des indications qui sont éparses dans ses nombreux écrits que les auteurs anciens et modernes, dont nous avons appelé le témoignage à notre appui, ont établi les points principaux de cette théorie brillante qui a donné lieu à tant de commentaires.

(1) Plato, *Cratyl.*

sphérique, qui nage dans le vide (1); qu'en lui réside une intelligence qui a présidé à sa formation; que la même intelligence, ou âme du monde, que vous confondez avec l'éther, c'est-à-dire la partie la plus subtile de la matière (car vous ne voulez pas d'un Dieu incorporel (2)), anime tout, meut tout, gouverne tout, en suivant l'impulsion nécessaire de sa propre nature, modifiée par la composition des parties grossières de la matière qu'il façonne et qu'il met en action (3). Vous ajouterez à cela que le soleil, la lune, les étoiles, comme étant des corps ignés; la terre, la mer, comme ayant pour âme le feu céleste; sont autant de dieux (4). Que toutes les choses où l'on voit quelque efficacité particulière méritent le nomde Divinité; et que les grands hommes eux-mêmes dans l'âme desquels étincelle ce feu divin, ont droit à ce titre (5). Enfin vous direz que ce monde, après certaines périodes, périra pour revenir à l'état de feu primitif, renaîtra ensuite, pour se dissoudre encore; annonçant

(1) Diog. Laert., lib. vii, seg. 139. — Plut., *De plac. phil.*, lib. ii, c. 1 et 2.

(2) Brucker, *ibid.*, c. 9, sect. 1, § 6, 7, 9, 10.

(3) Id., *ibid.*, § 13, 16, 18, 19, 20.

(4) Cic., *Acad.*, lib. ii, n. 37.

(5) Id., *De nat. Deor.*, lib. ii, c. 24.

que, dans cette conflagration générale, non seulement le monde, mais aussi tous les dieux rentreront dans le sein de la Divinité suprême, c'est-à-dire qu'ils seront absorbés dans l'éther ou feu primitif (1).

Mais, pendant que vous vous complaisez à développer ces belles choses, Aristote survient, qui traite tout cela de chimères : car il ne supporte pas qu'on dise que le monde a commencé ; et quand on lui parle de sa dissolution, il sourit de pitié (2). Aristote, en effet, croit que le monde a toujours été et sera toujours. Voici donc le système d'Aristote, autant du moins qu'il est possible de le saisir : partant de ce principe, que tout ce qui se meut, est mu par un autre, Aristote arrive à cette conséquence qu'il y a un premier moteur qui n'est point susceptible de mouvement, et qui est l'origine de tout mouvement, non point en agissant par lui-même comme cause efficiente, mais en se présentant comme cause finale aux intelligences inférieures (3). Ce premier moteur est immatériel ; il est en outre éternel, intelligent ; c'est

(1) Plut., *De stoïc. repugnant.*, n. 35 et 36.

(2) Arist., *De cœlo*, lib. ii, c. 1.

(3) Id., *Metaph.*, lib. xiv, c. 7 et 8. — *Phys.*, lib. viii, c. 4, 5, 6.

une substance indivisible, infinie ; c'est Dieu (1) : il réside au plus haut des cieux ; au dessous de lui est le moteur du ciel avec d'autres intelligences immatérielles et éternelles qui président au mouvement des astres ; plus bas, et au centre, est la terre, séjour des êtres périssables (2). Dès lors trois sortes de substances ou êtres ; la substance immobile et incorruptible qui remplit la sphère supérieure et enveloppe l'univers ; les substances mobiles et incorruptibles qui s'étendent depuis la sphère supérieure jusqu'à l'orbite de la lune ; les substances mobiles et corruptibles qui descendent depuis l'orbite de la lune jusqu'au centre de la terre (3). Comme il n'y a que les substances du second et du troisième ordre qui soient mobiles, il n'y a aussi que deux mouvements simples, le mouvement circulaire qui s'opère dans le ciel, le mouvement rectiligne dans la sphère sublunaire (4). Ce mouvement rectiligne de la circonférence au centre, ou du centre à la circonférence, déterminé par la

(1) Arist., *Phys.*, lib. viii, c. 7 et 9. — *Metaph.*, lib. xiv, c. 8.

(2) Id., *Metaph.*, lib. xiv, c. 8.— *De cœlo*, lib. ii, c. 14.

(3) Id., *Metaph.*, lib. xiv, c. 8.

(4) Id., *De cœlo*, lib. ii, c. 3; — lib iv, c. 1.

gravité ou la légèreté dont les objets sublunaires sont susceptibles, a eu pour effet que la partie la plus grossière de la matière s'est portée vers le centre, le feu élémentaire est monté à la circonférence, l'eau et l'air se sont placés entre deux (1) : ainsi, dans l'étendue de la sphère sublunaire, quatre espèces de corps élémentaires, la terre, l'eau, l'air et le feu, distribués en remontant du centre à la circonférence, suivant leur pesanteur et leur légèreté spécifiques (2); éléments sujets à toutes sortes de vicissitudes et de changements, convertibles les uns dans les autres, ayant pour principe commun la matière, et entrant dans la composition de tous les corps (3). Ne pourrait-on pas croire, d'après cet exposé, qu'Aristote entend réduire à un seul principe, qui est la matière, tous les objets que renferme notre sphère particulière, et qu'il soumet à l'action d'une cause unique l'univers tout entier? Or, il n'en est rien : car Aristote, en premier lieu, s'élève fortement contre ces philosophes qui n'admettent qu'un seul principe pour les êtres corporels; il en distingue trois : deux contraires,

(1) Arist., *De cœlo,* lib. III, c. 3;— lib. IV, c. 5.
(2) Id., *ibid.,* lib. III, c. 5.
(3) Id., *De gen. et corrupt.,* lib. II, c. 2, 4 et 8.

la *forme* et la *privation;* un troisième qui est soumis aux deux autres, la *matière* (1). D'autre part, et quand il s'agit des causes, Aristote, au lieu d'une, en compte quatre ; à savoir : la *matérielle* dont tout est, la *formelle* par qui tout est ce qu'il est, l'*efficiente* qui produit tout, et la *finale* pour qui tout est (2). Aristote convient d'ailleurs que la fortune et le hasard sont eux-mêmes causes de beaucoup d'effets (3) ; et même il leur donne la plus grande part à tout ce qui se passe dans le monde sublunaire, semblant réserver l'attention de son premier moteur pour ce qui a lieu dans le ciel (4). Enfin quelquefois le chef de l'école péripatéticienne perd de vue ce premier moteur, et il paraîtrait alors qu'il attribue tout à la nature (5) : car on l'entend dire, en parlant de la nature, que c'est un principe effectif, une cause plénière, qui réside dans les choses corporelles, s'y confond avec la forme et la matière dont elle est le lien, et rend tous les corps susceptibles du mouvement ou du repos (6). Ce phi-

(1) Arist., *Phys.*, lib. I, c. 8.
(2) Id., *ibid.*, lib. II, c. 3.
(3) Id, *ibid.*, c. 5 et 6.
(4) Id, *ibid.*
(5) Id., *ibid.*, lib. II, c. 1.
(6) Id., *ibid.*

losophe suppose donc que les substances, même du dernier ordre, ont par elles-mêmes, de toute éternité, leurs qualités naturelles, en vertu desquelles elles ont pris leurs formes et leurs positions respectives; d'où il y aurait lieu de conclure, ce me semble, que le monde aurait pu se former de lui même, sans l'intervention de cette substance éternelle, incorruptible et immobile, qui reste au plus haut des cieux en contemplation d'elle-même, tandis que la nature seule agit sous la loi de la nécessité (1).

Nous étonnerons-nous, après cela, que Straton de Lampsaque, sorti de l'école fondée par Aristote, soutienne que tout s'est fait et se maintient par les seules forces de la nature (2)? Non sans doute; car en concevant la chose ainsi, il ne fait que supprimer un ressort entièrement inutile, qui ne tendait qu'à compliquer la machine. Straton prétend donc que tout s'est formé, se conserve et se meut au moyen de certaines qualités inhérentes à la matière, sans le concours d'aucune intelligence (3) : ainsi, d'après lui, c'est en vertu des lois de la pesanteur, et par l'effet d'une force vitale qui est propre à chaque

(1) Brucker, lib. II, c. 7, § 18.
(2) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, c. 13.
(3) Id., *Acad.*, lb. II, n. 38.

parcelle élémentaire, que tous les mouvements s'exécutent, et que tous les êtres sont engendrés, puis détruits. Les principes composants, agissant, dit-il, chacun à leur manière, ont produit des rencontres fortuites, et, par suite de ces rencontres, des combinaisons de toute espèce, dont les unes, se trouvant bien ordonnées, sont restées dans la nature et y ont fondé des espèces; dont les autres, ne renfermant pas les accessoires nécessaires pour conserver leurs espèces, ont péri après avoir eu plus ou moins de durée (1). Straton pense donc que le monde est purement et simplement l'ouvrage d'une nature aveugle et privée d'intelligence comme de sentiment, aux opérations de laquelle le hasard a présidé (2).

Ce système est très simple, il faut en convenir; il pourrait se faire toutefois que celui d'Epicure eût le mérite de l'être encore davantage. Le monde, s'il faut en croire Epicure, s'est formé de lui-même par la rencontre fortuite des atomes (3). Eternels, indivisibles, ces

(1) Plut. *adv. Colot.*, n. 15.

(2) Xe Mémoire de Le Batteux sur le *principe actif de l'univers*, t. xxxix de la collection des Mémoires de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres.

(3) Cic., *Acad.*, lib. ii, n. 38.

atomes sont les premiers principes des choses (1). Se portant de haut en bas dans le vide, en suivant une ligne droite dont ils s'éloignent quelquefois par un léger mouvement de déclinaison (2), ils se sont rencontrés, accrochés, ont formé diverses concrétions, d'où sont résultés des mondes en grand nombre, et le nôtre en particulier (3). Ainsi, au moyen de quelques particules indivisibles, qui n'ont d'autres qualités que celles qui se rapportent à la figure, la grosseur, la pesanteur, Epicure, sans le moindre embarras, sans mettre en jeu aucune cause intelligente (4), laissant aller le tout au hasard, arrive à composer, avec le vide et les atomes, l'univers en son entier. Cependant il a l'air de croire qu'il y a des Dieux; mais ces Dieux, il les relègue dans un petit coin de l'univers; il leur donne la forme humaine avec des corps très subtils, et il les établit là dans un repos absolu, libres de soins, dans une ignorance absolue et heureuse de tout ce qui se passe ici-bas (5).

Ce n'est point à Epicure, du reste, que l'on

(1) Diog. Laert., lib. x, seg. 40 et 41.
(2) Cic., *De finibus*, lib. i, c. 6.
(3) Plut., *De plac. phil.*, lib. i, c. 4 et 5.
(4) Diog., Laert., lib. x, seg. 76 et 77.
(5) Cic., *De nat. Deor.*, lib. i, c. 17 et 18.

doit l'invention des atomes (1). Leucippe, avant lui, réduisant à deux seulement les premiers principes des choses, n'avait vu dans toute la nature que le vide et le plein; tous deux existant également par eux-mêmes, tous deux éternels et indestructibles : le vide infini en étendue; le plein infini en nombre : le vide continu; le plein partagé en corpuscules solides, indivisibles, insécables, et pour cette raison appelés atomes (2). En partant de là, ce philosophe établissait, au moyen du mouvement naturel qui faisait tourbillonner ces corpuscules dans l'espace, l'existence d'une infinité de mondes, tous formés par le concours fortuit des atomes, et se détruisant ensuite par leur dispersion (3). Démocrite aussi, s'emparant de l'idée de Leucippe, avait dit, avant qu'Epicure en parlât, que tout s'est fait par le hasard des rencontres, sans le concours d'une cause intelligente (4). Toutefois Démocrite semble vouloir attribuer quelque sentiment à ses atomes; il va même jusqu'à voir quelque chose de divin dans les images

(1) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, c. 26.

(2) Diog. Laert., lib. IX, seg. 30 et 44. — Cic., *Acad.*, lib. II, n. 37. —*De nat. Deor.*, loco citato.

(3) Diog Laert., lib. IX, seg. 31, 32 et 33.

(4) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, n. 24.

qui nous arrivent des objets, ainsi que dans l'acte de notre entendement par lequel nous percevons ces mêmes objets (1). Or, il faut avouer que ce sont des dieux assez singuliers que les dieux de Démocrite, qu'il suppose émaner des objets, voltiger de tous côtés à l'aventure, pour périr l'instant d'après. Je crois donc Protagoras, lorsqu'il déclare qu'il ne saurait dire s'il y a des dieux, plus sensé que Démocrite et que bien d'autres; quant à Diagoras et Théodore qui nient tout nettement qu'il y en ait (2), ils me paraissent plus francs qu'Epicure.

N'allez pas toutefois vous figurer, Chrysippe, que j'acquiesce à leurs idées, et que je rejette les vôtres; non : mais je pèse les vraisemblances; et sur ces différentes questions que cherchent à résoudre tous ces grands fabricateurs de systèmes, je suspends mon jugement. Or, je voudrais obtenir de vous, Chrysippe, de Straton, d'Epicure et autres, qu'ils y apportassent la même réserve. Mais au lieu de cela qu'arrive-t-il? On va toujours; on pousse en avant; les yeux couverts d'un bandeau, on se jette étourdiment à travers ces broussailles épaisses; on crie, on s'agite, on se heurte : l'un nous dit que la terre

(1) Cic., *De nat. Deor.*, lib. I, n. 12 et 43.
(2) Id., *ibid.*, lib. I, n. 23.

est fixe, l'autre qu'elle est en mouvement; celui-ci, qu'elle repose sur des fondements solides; celui-là, qu'elle est suspendue dans les airs; Xénophane s'avance pour annoncer qu'il y a des villes et des habitants dans la lune; on se dit tout bas que le bonhomme radote : Chrysippe à son tour veut parler des antipodes; de toutes parts s'élèvent autour de lui des éclats de rire bruyants (1).

CHRYSIPPE.

C'est aussi par trop exiger, vous l'avouerez, Carnéade, que de vouloir que les hommes s'accordent sur ce qui se passe si loin d'eux : laissons donc de côté les habitants de la lune, et même les antipodes, dont je ne reçois pas, il faut que j'en convienne, des nouvelles bien fréquemment; parlons un peu de ce qui se passe au milieu de nous.

CARNÉADE.

J'y consens très volontiers; car je ne demande pas mieux que de rapprocher, pour le mettre à notre portée, l'objet de notre contemplation.

(1) CIC., *Academ.*, lib. II, n. 39.

Eh bien! Chrysippe, posons l'homme au milieu de cette docte assemblée ; et après avoir invité ceux qui la composent à détourner un moment leurs regards du ciel, pour les abaisser vers la terre, prions les de s'expliquer sur la nature, la destination, et les devoirs de l'homme, en général.

La première chose qui les frappe, à la vue de l'homme, c'est son corps ; et tout de suite ils veulent en expliquer la structure : s'apercevant que ce corps est animé par un principe doué d'intelligence et de sentiment auquel ils donnent le nom d'âme, ils s'efforcent d'arriver jusqu'à ce principe intérieur. Mais ils ont beau examiner avec soin le corps humain, l'envisager sous toutes ses faces, l'ouvrir même et le disséquer, il y a mille parties en lui qui échappent à leurs investigations ; en outre, le jeu de ces parties, leur action les unes sur les autres, sont pour eux des secrets impénétrables. D'autre part, cette âme qui est le principe du mouvement et de la vie, la source de l'intelligence et du sentiment, se dérobe à leurs recherches ; tellement qu'il y en a qui nient formellement son existence, disant, les uns que ce n'est qu'une harmonie, c'est-à-dire, le résultat de la disposition respective des parties du corps humain entre elles ; les autres que l'âme n'est absolument rien, que c'est

un mot vide de sens (1). Quant à ceux qui veulent que l'âme soit réellement quelque chose; ils prétendent, ceux-ci que c'est le cœur, ceux-là que c'est le cerveau; tandis qu'il en est d'autres qui soutiennent que le cœur ni le cerveau ne sont point l'âme elle-même, et qu'ils doivent être considérés seulement comme étant le siége de l'âme qui est sang, qui est eau, qui est air, qui est feu, qui est simple, qui est un composé, suivant qu'il convient à chacun d'eux de l'imaginer (2). Que ferons-nous, Chrysippe, au milieu de cette confusion? Sera-ce dans la tête ou dans la poitrine, sera-ce dans les régions inférieures que nous placerons l'âme, supposé toutefois que nous admettions qu'elle existe; ou bien la disséminerons-nous dans toutes les parties du corps également? Dirons-nous avec Pythagore que notre âme est double, y ayant dans chaque homme une âme qui connaît, et une âme qui désire (3); avec Aristote, qu'elle est triple, y ayant une âme intellectuelle, une âme sensitive, une âme végétative dans chaque individu (4); avec Platon, que l'âme humaine a trois parties,

(1) Cic., *Tusc.*, lib. I, n. 10.

(2) Id., *ibid.*, lib. I, n. 9. — Aristot., *De animâ*, lib. I, c. 2.

(3) Plut., *De plac. phil.*, lib. IV, c. 4.

(4) Arist., *De animâ*, lib. III, c. 12.

dont la principale, savoir la raison, a son siége dans la tête d'où elle doit commander aux deux autres qui sont la partie irascible placée dans le cœur, et la partie concupiscente placée au dessous (1)? Si nous la faisons une et simple, cette âme, que sera-ce? un feu, un souffle, un nombre, un je ne sais quoi que nous appellerons première entéléchie, ou enfin, comme quelques uns l'ont prétendu, une intelligence pure (2)? Cette âme, du reste, et quelle qu'en soit la nature, sera-t-elle active, sera-t-elle passive? Agit-elle librement, est-elle au contraire déterminée dans ses actes nécessairement? Aurait-elle existé avant que d'être unie au corps? n'a-t-elle commencé à exister qu'en s'unissant avec lui? Doit-elle périr en entier quand le corps se dissoudra, ou périr en partie seulement, ou bien survivre au corps pour le tout? Si elle survit au corps en partie, ou pour le tout, que deviendra-t-elle quand elle en sera séparée? passera-t-elle successivement dans d'autres corps, ou bien son état sera-t-il fixe? Si son état demeure fixe, sera-ce pour un temps plus ou moins long, sera-ce pour toujours? Si c'est pour toujours,

(1) Cic., *Tusc.*, lib. I. n. 10. — *Acad.*, lib. II, n. 39.

(2) Cic., *Acad.*, ibid.

conservera-t-elle la conscience de son individualité, ou bien sera-t-elle de nouveau confondue et absorbée entièrement dans cette âme universelle dont on prétend qu'originairement elle était émanée? Mais je ne finirais pas, Chrysippe, si je voulais passer en revue toutes les questions qui se sont élevées entre les philosophes, relativement à l'âme seulement (1).

Ces philosophes qui n'ont pu tomber d'accord sur ce que l'homme doit penser de sa propre nature, se sont-ils mieux entendus quand il s'est agi de fixer ce que l'homme doit faire pour remplir sa destination sur la terre? Sont-ils parvenus à déterminer de concert quels sont les vrais biens, les vrais maux? à marquer, en désignant tous le même point, le but auquel doivent tendre toutes les actions d'une vie bien réglée? à préciser, de manière à ce qu'il n'y ait point de contradiction entre eux, en quoi consistent les devoirs et ce qui peut constituer la vertu? Vous le savez, Chrysippe, et vous n'ignorez pas que c'est encore ici un nouveau champ de bataille où les philosophes se livrent journellement de rudes combats.

Laissant à part tous ces sentiments qui sont peu suivis, pour ne parler que des opinions qui

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 39.

semblent être le plus en vogue, nous rencontrons d'abord Aristippe et Épicure (*a*) qui prétendent que la volupté est le souverain bien, la seule chose qui soit à rechercher pour elle-même, la véritable fin de l'homme (1). Après eux vient Hiéronyme qui place le souverain bien dans l'absence de ce qui est douloureux : il dit que les premiers mouvements de la nature nous portent à craindre la douleur; que nos plus grandes jouissances dans la vie consistent à être débarrassés de ces souffrances et de ces maux qui affligent l'humanité, lorsque nous avons eu le malheur d'y être en butte; qu'enfin l'exemption de toute douleur est le dernier terme des désirs de l'homme (2). Diodore qui partage jusqu'à un certain point cette opinion, veut cependant qu'on ajoute l'honnête à la privation de la douleur pour composer la vie heureuse (3). Calliphon et Clitomaque de leur côté, en soutenant le parti de la volupté, lui adjoignent la vertu pour en faire le souverain bien (4). Aris-

(*a*) Dans l'exposition qui va suivre, les personnages se présenteront, non pas d'après l'ordre chronologique, mais d'après un certain ordre que la nature des différents systèmes indiquait.

(1) Cic., *De fin.*, lib. I. — *Acad.*, lib. II, c. 42.
(2) Id., *ibid.*, lib. V, n. 7, 25.—*Acad.*, lib II, n. 42.
(3) Id., *ibid.*, lib V, n. 8 et 25.—*Acad.*, lib. II, n. 42.
(4) Id., *ibid.*, lib. V, n. 8 et 25.—*Acad.*, lib. II, n. 42.

tote se prononce pour la vertu plus fortement, disant qu'elle contribue plus que toute autre chose à rendre l'homme heureux : ce n'est pas qu'il refuse de mettre au nombre des biens les avantages corporels, ainsi que ceux de la fortune; car il déclare au contraire que la possession de ces avantages met le complément au souverain bien ; mais il croit que l'on peut être, sinon très heureux, au moins heureux sans en jouir (1). Pour Zénon, tout le monde sait qu'il met le souverain bien uniquement dans la vertu, et le mal dans son contraire : il ne veut pas que la santé, l'exemption de la douleur, et encore moins, que les richesses, la bonne renommée soient regardées comme des biens ; toutefois il permet qu'on en fasse quelque estime, et que, lorsqu'on les rencontre, on leur donne la préférence sur ce qui y est contraire (2). Or, en cela, il n'a point été suivi par Ariston son disciple qui prétend qu'à l'exception de ce qu'il peut y avoir d'honnête ou de honteux en chaque chose, il n'y a nul motif d'estimer l'une plus que l'autre, n'y ayant aucune différence à faire entre les choses que Zénon déclare être à pré-

(1) Cic., *De fin.*, lib. iv, n. 7. — lib. v, n. 8. — *Acad.*, lib. ii, n. 42.

(2) In., *ibid.*, lib. iii. — *Acad.*, lib. ii, n. 42.

férer, et celles qu'il dit être à rejeter (1). D'autre part, Hérille, disciple aussi de Zénon, s'éloignant encore plus des principes de son maître, et ne voyant rien qui soit digne d'être recherché par soi-même, hors ce qui se rapporte à la connaissance des choses, place le souverain bien dans la science exclusivement (2). Quant à moi, si je m'avisais jamais d'avoir sur ce point une opinion, ce qui pourrait m'arriver quelque jour dans la vue de m'exercer, je me rangerais volontiers à l'avis de certains philosophes qui pensent que celui là est heureux parfaitement qui joint à tous les avantages du corps les qualités brillantes de l'esprit, réunissant de cette sorte en lui les dons les plus précieux de la nature (3).

Les philosophes étant ainsi divisés sur la véritable nature du souverain bien, il n'est pas étonnant qu'ils soient en contradiction sur les devoirs de la vie. Ainsi les uns vous diront qu'il faut tout rapporter à la volupté dans ses actions, et que c'est une folie de renoncer aux plaisirs de la vie, de se consumer en vains efforts, de s'imposer toutes sortes de sacrifices,

(1) Cic., *De fin.*, lib. iv, n. 16 et 17. — lib. v, n. 8 et 25. — *Acad.*, lib. ii, n. 42.

(2) Id., *ibid.*, lib. iv, n. 14. — lib. v, n. 8 et 25. — *Acad.*, lib. ii, n. 42.

(3) Id., *ibid.*, lib. v, n. 7. — *Acad.*, lib. ii, n. 42.

pour sortir des voies de la nature et courir après un fantôme que l'imagination de quelques esprits ardents a créé. Les autres au contraire tâcheront de vous persuader qu'il faut être continuellement en garde contre l'attrait de la volupté, résister à ses penchants, mépriser la douleur, ne se proposant d'autre règle que la justice, d'autre but que l'honnête. Ces derniers, du reste, ne sont pas long-temps d'accord, car les disciples de Zénon, au moyen de ce qu'ils admettent, indépendamment de la distinction entre ce qui est honnête ou honteux, une autre distinction entre les choses préférables et les choses à rejeter, assignent un but fixe aux actions qui ne se rapportent point directement à l'honnête (1); tandis que ceux qui suivent Ariston, lequel n'a jamais admis d'autre distinction que celle qui existe entre les choses honnêtes et les choses honteuses, livrent aux caprices de l'imagination la conduite de chacun pour ce qui regarde la santé, la conservation des facultés corporelles, l'intégrité des sens, les intérêts de fortune, les soins de la famille, l'avantage de la chose publique, etc. (2). D'un autre côté, les partisans de la volupté ne s'en-

(1) Cic., *De fin.*, lib. III, n. 17. — lib. IV, n. 25.
(2) Id., *ibid.*, lib. IV, n. 16, 17 et 25.

tendent pas mieux entre eux; car en partant l'un et l'autre de ce principe que tout doit être fait dans la vue de fuir la douleur et de rechercher le plaisir, lorsqu'ils entrent ensuite dans le détail des devoirs de la vie, Épicure donne des leçons de sobriété, et Aristippe prêche la débauche. Les péripatéticiens également, quoiqu'ils posent en principe tous qu'il faut prendre en considération ce qui regarde l'âme et le corps, et même faire état des biens extérieurs, c'est-à-dire des richesses, des honneurs, de la réputation, des amis, des proches, se rompent et se séparent quand il s'agit d'établir quelle importance on doit mettre à l'acquisition de ces biens qui sont hors de nous, et à la conservation des avantages corporels; en effet, Théophraste est d'avis qu'ils sont essentiels au bonheur de la vie; Aristote au contraire prétend que la vie humaine peut être heureuse sans cela (1). Quant à Hiéronyme et Calliphon, comme ils donnent pour compagnes à la vertu, le premier l'exemption de la douleur, le second la volupté, en subordonnant toutefois la vertu à sa compagne, on sent qu'ils doivent se faire un plan de conduite particulier dans lequel les intérêts de la vertu ne sont point placés en

(1) Cic., *De fin.*, lib. v, n. 5.

premier ordre. Enfin Hérille va plus loin, car il anéantit tous les devoirs de la vie, au moyen de ce qu'il pose en principe que la science est le seul bien véritable (1); il en résulte en effet que la culture de l'esprit doit être notre unique soin : aussi, lorsqu'on demande à Hérille quelle doit être la fin des actions humaines, il répond que le sage ne doit se proposer d'autre but que d'acquérir la science et de fuir l'ignorance; il admet cependant pour le vulgaire je ne sais quelle autre fin en vue de laquelle sa conduite se dirige (2).

Ce n'est donc encore sur l'article qui se réfère aux devoirs de la vie, comme sur ceux dont nous nous sommes occupés précédemment, que diversité par rapport aux principes, et en outre divergence d'opinions, quand il s'agit de tirer du même principe les conséquences qui peuvent en être déduites.

Au milieu de ce conflit, témoin de cette lutte interminable, quel parti enfin prendrai-je? Irai-je, de guerre lasse, me ranger à la suite de Zénon, ou bien me confondre avec les disciples d'Épicure? S'il s'agit de la nature de

(1) Cic., *De fin.*, lib. v, n. 8.

(2) Id., *ibid.*, lib. iv, n. 15. — Diog. Laert., lib. vii, seg. 165.

l'homme, en parlerai-je comme Leucippe ou bien comme Platon? Quand il sera question des premiers principes des choses, embrasserai-je le système de Straton, ou bien donnerai-je la préférence à celui d'Anaxagore? La chose mérite qu'on y pense; car aussitôt que mon choix sera fait, je me verrai nécessairement en butte à tous ceux que j'aurai mis de côté : mieux vaut donc, ce me semble, pour rester en paix avec tout le monde, me maintenir dans le poste où je me suis placé, adoptant ce qui me paraît être le plus probable, mais n'affirmant rien. Cependant Chrysippe me presse; la nature, dit-il, vous fait une loi de choisir, la raison vous fait un devoir de préférer notre système à tout autre. Mais, Chrysippe, il n'est pas un de ces honorables personnages qui ne me tienne le même langage, et qui ne fasse valoir en sa faveur l'autorité de la raison ; ainsi mon embarras reste le même. Consultez alors votre propre raison, me dit Chrysippe : elle vous indiquera où se trouve la vérité, elle vous apprendra qu'elle n'est que parmi nous. Ah! mon cher Chrysippe, que vous êtes loin de compte si vous en appelez à ma propre raison! Voulez-vous savoir ce qu'elle me dit intérieurement de vous et des stoïciens en général? il m'est aisé de vous satisfaire.

« Gardez-vous, me dit-elle, de ces faux « docteurs, hérissés, âpres et farouches. Voyez « combien il y a, dans ce qu'ils enseignent, de « choses hasardées, invraisemblables, niaises « et choquantes. Eh quoi ! la *divination,* dont « ils font un de leurs dogmes, la *fatalité,* qui, « suivant eux, enchaîne tout, auraient-elles à « vos yeux le moindre degré de probabilité (1)? « et lorsqu'ils soutiennent que toutes les fautes « sont égales ; que ceux qui ne sont point en- « core parvenus à être vertueux complétement, « sont aussi misérables que les plus grands scé- « lérats, appuyant cette belle doctrine sur « l'exemple gracieux de gens qui se noient, « dont les uns sont plus enfoncés dans l'eau, « les autres moins : seriez-vous disposé à ac- « quiescer à de pareilles idées (2)? De plus, « quand ils annoncent avec emphase qu'au sage « seul appartient la science, la beauté, la puis- « sance; que seul il est libre, riche, savant, « roi, maître de toutes choses, ne penserez- « vous pas que l'orgueil a rendu fous tout ce « qu'il y a de stoïciens dans le monde (3)? « Leur opinion sur le souverain bien ne vous

(1) Cic., *Acad*, lib. II, n. 40.
(2) Cic., *De fin.*, lib. III, n. 14. — lib. IV, n. 9.
(3) Id, *ibid.*, lib. III, n. 22. — *Acad.*, lib. II, n. 44.

« paraît-elle pas d'ailleurs exagérée ? Ils oublient « que l'homme est un composé, qu'il a une « âme et un corps, et ils ne veulent pas voir « que le bien-être de ce corps doit entrer pour « beaucoup dans la félicité de la vie (1) : ainsi « ils se forment l'idée d'un bonheur chimé- « rique ; et, pour s'y maintenir, ils font abstrac- « tion de tout ce que le corps peut éprouver « de pénible et de fâcheux ; après cela cepen- « dant, ils vous parleront des choses qu'il faut « préférer, mais qu'il faut se garder de recher- « cher, n'étant pas mises par eux au nombre « des biens (2) : ils veulent donc que nous re- « gardions comme chose indifférente au bon- « heur de la vie, la santé, la privation de la « douleur, les richesses, une réputation sans « tache ; et toutefois ils nous permettent de « préférer ces choses à celles qui y sont con- « traires ; ils nous en font même un devoir, « disant très gravement, et en continuant « d'employer des comparaisons ingénieuses, « que si à une vie vertueuse on ajoutait une « étrille ou une bouteille de plus, le sage de- « vrait choisir la vie où ces choses-là seraient « ajoutées, plutôt que celle où elles ne le se-

(1) Cic., *De fin.*, lib. IV, n. 14.
(2) Id., *ibid.*, lib. IV, n. 23.

« raient pas (1). Laissez, croyez-moi, à ceux « qui ont imaginé ces rêveries le soin de les « défendre, et la pénible tâche de les soutenir « une à une jusqu'à la dernière, car ils en sont « tellement entichés que rien ne pourrait les « en faire démordre, déclarant hautement « qu'on ne peut changer une seule lettre de « leur doctrine, sans la détruire tout entière (2); « ce qui n'empêche pas qu'ils ne se divisent « entre eux sur des points fort importants : « car Zénon, par exemple, soutient que l'é- « ther est le Dieu suprême, tandis que Cléanthe, « son disciple, prétend que le Dieu suprême « c'est le soleil ; de telle sorte qu'ils sont en- « core à savoir si c'est de l'éther ou du soleil « qu'ils relèvent (3). »

Tel est, en ce qui regarde vous et les vôtres, Chrysippe, le langage de ma raison. Du reste elle n'est pas mieux disposée à l'égard de ceux qui vous sont opposés, ne trouvant dans aucun de ces systèmes qui sont établis de part et d'autre, aucun fonds de certitude, et découvrant dans chacun des invraisemblances dont

(1) Cic., *De fin.*, lib. III, n. 15. — lib. IV, n. 8, 12 et 25.

(2) Id., *ibid.*, lib. IV, n. 19.

(3) Id., *Acad.*, lib. II, n. 41.

elle est choquée Je dois donc m'attendre qu'à la fin vous vous réunirez pour m'engager à me défier de cette raison qui vous condamne chacun séparément. Le conseil est bon, et j'entends le suivre; mais, en y déférant, je me permettrai de vous donner à mon tour le même avis, vous invitant à vous mettre en garde contre les erreurs ou les tromperies d'un guide qui ne connaît pas les voies, ou qui se joue de vous. Cette raison, si incertaine dans ses vues, qui parle mille langages à la fois, qui soutient le pour et le contre avec une égale facilité, ne saurait être à mes yeux et ne peut pas être aux vôtres l'organe de cette vérité qu'on nous dit être une et simple, invariable et fixe, en un mot, toujours la même.

CHRYSIPPE.

Puisque vous insistez si fortement sur l'opposition qui se manifeste entre les philosophes, relativement à certains points de leurs doctrines; puisque vous semblez réduire à cette seule objection votre système d'argumentation en combattant la raison, qu'aurez-vous à dire quand vous entendrez ces mêmes philosophes proclamer certaines vérités d'une voix unanime? Or il est des principes sur lesquels il n'y a jamais

eu de dissentiment. Citez-moi, je ne dis pas un philosophe, mais un homme qui ait jamais osé professer ouvertement que le bien individuel est à préférer au bien de tous; qu'il est beau de trahir sa patrie; qu'il est honorable de manquer à la foi donnée; qu'un fils a le droit de maltraiter son père; que l'ingratitude est une vertu; que la reconnaissance est un vice; qu'on peut tuer et voler sans crime; qu'on ne doit tenir aucun compte des lois divines et humaines : alors je commencerai à douter de mes principes; je croirai que la vertu pourrait bien n'être qu'une chimère. Mais non, vos efforts à cet égard seront vains : ces maximes impies, que la droite raison réprouve, n'ont jamais été soutenues publiquement; elles sont en opposition trop manifeste avec les principes d'équité naturelle dont les hommes sont tous imbus. Cette loi de nature, cette règle de justice, dont l'étendue est universelle et dont la durée est éternelle, a constamment prévalu. Elle résiste à l'action lente du temps; elle s'est maintenue contre les attaques réitérées du vice et de la méchanceté : il faut donc qu'elle renferme en soi quelque chose de vrai. Ainsi il y a des vérités primitives sur lesquelles il ne s'élève pas de discussion.

Carnéade.

Chaque pays a ses usages, ses lois, ses coutumes; et quoique ce soit le hasard ou le caprice qui a déterminé la plupart de ces choses dans l'origine, l'habitude les enracine tellement dans l'esprit de ceux qui y sont façonnés, qu'en s'y pliant, ils croient sérieusement n'obéir qu'à la voix de la nature et suivre le chemin de la vérité. Mais la vérité, non plus que la nature, ne saurait se prêter à tant de variétés. La nature est uniforme, et la vérité n'est qu'une. Cependant il n'y a rien de plus ordinaire que de voir, par rapport aux notions du juste et de l'injuste, du bien et du mal, non seulement une différence marquée entre les différents peuples, mais souvent une opposition prononcée entre les lois et les coutumes du même peuple.

Dans la Grèce, l'étranger est accueilli; dans certaines contrées il est dépouillé; dans la Tauride il est massacré (1). A Athènes, le tien et le mien sont fort distincts; à Sparte, il y a bien des choses qui sont communes; dans la république que Platon propose comme modèle, non seulement les biens seront en commun, mais

(1) Herodot., lib. iv, n. 103.

encore les enfants et les femmes. Il est de règle parmi nous qu'un mari ne peut avoir qu'une femme ; en avançant vers l'Orient, je vois qu'il est établi qu'un mari peut s'en donner autant qu'il veut ; peut-être qu'en nous dirigeant vers l'Occident nous trouverions un pays où la coutume aurait consacré pour la femme le droit d'avoir à la fois plusieurs maris (*a*). Solon, qui a donné des lois à Athènes, autorise le frère à épouser sa sœur consanguine ; Lycurgue, dans ses lois données aux Spartiates, proscrit cette union ; il permet cependant au frère d'épouser sa sœur utérine ; les Égyptiens sans avoir égard à aucune de ces distinctions, se marient avec leurs sœurs; quant aux Perses, non seulement ils sont libres de prendre pour femmes leurs sœurs, mais encore leurs filles et même leurs mères (1). Ce n'est pas vous, Chrysippe, qui blâmerez cette coutume, vous qui dites très clairement que vous ne voyez pas ce qu'il pourrait y avoir d'illicite dans l'union d'un père avec sa fille, d'une mère avec son fils (2). Zénon de

(*a*) Au rapport de César, les femmes avaient dans la Bretagne jusqu'à dix ou douze maris. Strabon dit aussi que chez les Mèdes on méprisait une femme qui avait moins de cinq maris.

(1) Sext. Emp., *Pyrrh. hypot.*, lib. III, c. 24. — Minutius Felix, c. 31.

(2) Sext. Emp., *Pyrrh. hyp.*, lib. III, c. 24.

son côté, qui non seulement trouve fort excusable, mais qui va même jusqu'à trouver louable l'inceste d'OEdipe avec sa mère, s'exprimant à cet égard dans des termes qu'il me serait impossible de rapporter sans rougir (1), ne reprochera sans doute pas aux Perses d'être sur ce point en contradiction avec les autres nations. J'ignore si Zénon approuve également cette autre coutume de certains Indiens qui usent des droits du mariage publiquement, mais ce que je sais, c'est que le mari de la belle Hypparchia, le philosophe Cratès, nous a donné plus d'une fois ce spectacle à nous-mêmes, disant qu'il n'y a rien de honteux ni de répréhensible à en agir de la sorte (2); et cependant ce fait est regardé généralement comme un trait d'impudence inouie. Sur la force du lien conjugal, je ne vois pas qu'il y ait plus d'harmonie, car, sans parler ici des Garamantes, des Agathyrsiens et autres peuples chez lesquels on dit que la coutume de se marier ne s'est point introduite, les deux sexes se mêlant indistinctement (3); sans parler non plus des Massagètes

(1) Sext. Emp., *Pyrrh. hyp.*, lib. III, c. 24 et 25.

(2) Id., *ibid.*, lib. I, c. 14, et lib. III, c. 24.

(3) *Histoire universelle*, traduite de l'anglais, t. XII, p. 413, et t. XIII, p. 9.

où chaque homme, bien que le mariage soit en usage parmi eux, a des droits sur toute femme qu'il rencontre (1); je vois des peuples où l'adultère est mis au rang des crimes énormes, et d'autre part des nations où l'adultère n'est nullement réprimé : bien plus, il y a des législateurs, comme Lycurgue et Numa, par exemple, qui l'ont introduit légalement dans les mœurs, en permettant aux maris de prêter leurs femmes dans l'occasion (2). Ces relations que l'amour forme entre nos jeunes garçons, et qu'il n'est pas rare de voir s'établir entre un maître et son élève chéri, relations que vous ne blâmez pas, Chrysippe, que l'austère Zénon traite d'indifférentes (3); que le sage Minos, législateur de l'île de Crète, autorise formellement (4), sont d'un autre côté condamnées hautement par Platon, et en outre, dans plusieurs pays sont réputées criminelles, odieuses, abominables. Ici on recommande aux jeunes filles d'être chastes afin qu'elles trouvent des maris; et non loin d'ici, à Paphos, ainsi que chez les Lydiens, les filles sont obligées de se

(1) Herod., lib. I, ad finem.
(2) *Hist. univ.*, t. IV, p. 578, et t. VIII, p. 43.
(3) Sext. Emp., *Pyrrhon. hypotyp.*, lib. III, c. 24.
(4) Aristot., *de Rep.*, lib. II, c. 10.

prostituer pour se faire une dot et se marier ensuite plus avantageusement (1); tandis que dans la Scythie, une vierge qui n'a pas eu le bonheur de tuer un ennemi, se voit condamnée à garder le célibat (2). Nous étonnerons-nous qu'il y ait des pays où les enfants se débarrassent de leurs parents vieux et infirmes, les uns, comme chez les Mèdes, en les donnant à dévorer à des chiens (3); les autres, comme chez les Massagètes, en les égorgeant pour faire bouillir leurs chairs avec celles d'autres victimes qu'ils mangent ensuite (4); ceux-ci en les attachant à la queue d'un taureau (5); ceux-là en les étranglant, après quoi leurs corps sont livrés aux flammes (6); puisque dans cette cité même, dans cette ville d'Athènes, si renommée par la douceur de ses mœurs, il y a des lois qui autorisent le père à donner la mort à son enfant qui vient de naître? Usage du reste qui n'est point particulier à la ville d'Athènes, mais qui est presque sans exception dans toute la Grèce,

(1) *Hist. univ.*, t. IV, p. 240, et t. V, p. 437.

(2) *Ibid.*, t. IV, p. 147.

(3) BARDESANES, *apud Euseb. præp. evang.*, lib. VI, c. 8.

(4) HEROD., lib. I, c. 216.

(5) *Hist. univ.*, t. XII, p. 463.

(6) *Ibid.*, t. XIII, p. 388.

et dont la pratique s'exerce à Lacédémone plus rigoureusement que partout ailleurs; puisque ce n'est point au père lui-même, mais aux anciens de la tribu, qu'il appartient de décider si l'enfant vivra, ou s'il sera précipité dans l'affreuse caverne du mont Taygète (1). A Rome, les choses vont encore plus loin; car ce n'est point seulement sur l'enfant, au moment qu'il vient à la vie, que le droit du père est dans le cas de s'exercer; mais le père, tant qu'il existe, a le droit de vie et de mort sur son enfant; les biens que ce dernier acquiert entrent dans le domaine du père qui a même en certains cas la faculté de vendre son fils comme il vendrait un esclave (2). Cette législation qu'on retrouve ailleurs, a paru toutefois odieuse et tyrannique à certains peuples, et ceux-ci l'ont rejetée. C'est ce qui fait qu'il y a des contrées où la vieillesse est entourée d'un respect profond, tandis qu'il y en a d'autres au contraire où elle est l'objet du mépris (3). Il en est de même pour la royauté : de ce côté du détroit elle est en horreur aux peuples libres, il n'y a rien de plus méritoire que d'égorger un tyran; de

(1) *Hist. univ.*, t. IV, p. 577.

(2) COD. JUST., Tit. *de pat. potest.* et Tit. *de pat. qui fil. dis.*

(3) *Hist. univ.*, t. XIII, p. 387, et t. XVII, p. 34.

l'autre côté de ce même détroit, l'esclavage n'est point un joug, le monarque est craint et vénéré, il est pour ses sujets comme un dieu : de cette sorte la même action, suivant les divers degrés de longitude, est réputée tantôt un acte d'héroïsme, tantôt un horrible parricide. Que dirai-je des funérailles? Les Thraces les célèbrent avec des démonstrations de joie, ils les accompagnent de festins et autres signes d'allégresse (1); à Lacédémone, tout s'y passe dans le silence, et l'indifférence semble présider à ces cérémonies; ailleurs, ce sont des cris, des lamentations sans fin; il y a même beaucoup de pays où les femmes se donnent la mort pour accompagner au tombeau leurs maris, où les serviteurs les plus affidés ne veulent pas survivre à leurs princes décédés (2). En ce qui regarde les sépultures, chez les Égyptiens, ce serait le plus grand des malheurs que d'en être privé, ils embaument les corps afin qu'ils puissent être éternellement conservés (3); ailleurs, il y a le plus grand empressement à ce qu'ils soient promptement détruits, et à cet effet, ils sont de suite placés sur le bûcher où ils doivent être

(1) Herod., lib. v, c. 7.

(2) Id., lib. iv, c. 71 et 72; lib. v, c. 4 et 5. — *Hist. univ.*, t. xiii, p. 55 et 388; t. xiv, p. 28 et 29.

(3) Diod. Sic., lib. i. — Herod., lib. ii.

réduits en cendre (*a*); en Perse, les mages les donnent en pâture aux vautours (1); les Bactriens ne voient rien de plus honorable pour eux que d'être dévorés après leur mort par d'horribles mâtins qu'ils appellent chiens sépulcraux, et qu'ils nourrissent à cet effet (2). Chrysippe juge tous ces soins superflus, il voudrait qu'on pût faire servir la chair humaine à quelque emploi utile; il ne désapprouverait pas qu'on s'en nourrît; loin de là, et il conseille à un homme dont le membre vient d'être amputé, de manger ce membre s'il est sain (3). Ce philosophe est donc tout disposé à aller s'asseoir au banquet des Mélanchéniens et autres peuples anthropophages, sans partager l'horreur que le vulgaire témoigne pour de semblables festins. Poursuivons cependant notre examen : Vous dites, Chrysippe, qu'il est universellement avoué qu'on ne saurait sans crime s'emparer du bien d'autrui : demandez aux Thraces, aux Ciliciens, et à tous ces peuples qui vivent de rapines et qui s'en glorifient, ce que l'on en

(*a*) C'était la coutume des Grecs, des Romains, des Gaulois, des Germains.

(1) Cic., *Tusc.*, lib. I, c. 16.—Herod., lib. I, c. 140.
(2) Plin., lib. VI, c. 16.
(3) Sext. Emp., *Hyp. pyrrh.*, lib. III, c. 25.

pense chez eux (1) : expliquez-moi d'autre part comment il se fait que chez les Lacédémoniens, l'enfant qui commet adroitement un larcin, au lieu d'être châtié, reçoit des applaudissements. Vous ajoutez qu'une loi sacrée de la nature interdit aux hommes de s'entretuer : pourquoi donc ces combats de gladiateurs chez les Romains (*a*)? Pourquoi chez nous ces jeux olympiques où souvent l'un des athlètes succombe sous les coups de son adversaire? Pourquoi en Scythie la considération se mesure-t-elle d'après le nombre de têtes que chaque guerrier peut apporter aux pieds de son chef (2)? Pourquoi le Sarmate étale-t-il avec orgueil aux yeux de ses convives, le crâne de son ennemi dont il s'est fait une coupe (*b*)? Et vous-mêmes, ô Grecs, qui appelez les autres peuples des barbares, comme si vous possédiez seuls les principes qui fondent la société humaine, pourquoi rendez-

(*a*) Le premier combat des gladiateurs eut lieu en l'an 490 de Rome, l'an 264 avant J.-C., près d'un siècle avant que Carnéade tînt école de philosophie dans la Grèce. (VAL. MAX., *de Inst. antiq.*, lib. II, c. 4, art. 7.)

(*b*) Cette coutume était particulière aux Huns, peuple qui faisait partie de ceux que les anciens appelaient tantôt Scythes et tantôt Sarmates. On la trouve aussi chez les Lombards.

(1) HEROD., lib. V.

(2) ID., lib. IV.

vous des honneurs divins à ceux qui n'ont eu d'autre mérite souvent que d'avoir porté le ravage au loin, livrant à la mort ou à l'esclavage des hommes ignorés et paisibles, dont ils n'avaient jamais reçu d'offense? Au surplus, si je voulais relever toutes les contradictions que présentent les lois, les mœurs, les coutumes, sur les notions du bien et du mal; de même que si j'entreprenais de suivre les variations que le temps leur fait éprouver, il y aurait à parler une journée entière, sans que la matière fût épuisée.

Or, il faut cependant que vous en conveniez, Chrysippe, c'est une plaisante justice, celle qu'une montagne borne, celle qu'une rivière délimite! justice en deçà du détroit, injustice au delà. C'est de même une étrange vérité, celle qui a ses vicissitudes, ses phases, ses époques! vérité hier, erreur aujourd'hui. Avouez-le donc franchement, s'il y a une véritable justice, nous n'en connaissons guère les règles : et s'il y a des vérités que personne ne conteste, ce ne sont point à coup sûr celles dont vous nous entreteniez tout à l'heure.

CHRYSIPPE.

Ayant sur les premières notions du juste et

de l'injuste des idées si peu fixes, il serait curieux de savoir comment Carnéade se rend compte du premier établissement des lois, et quel motif plausible il donnerait de l'obéissance qu'on leur doit.

Carnéade.

Il en est des lois comme des coutumes, elles ne sont le plus ordinairement qu'une affaire de hasard; quelquefois elles sont tout simplement l'expression de la fantaisie de celui qui les a faites : et alors c'est la force qui les soutient, c'est la force qui les détruit (*a*). C'est donc la force, bien plus que la justice, qui mène les choses de ce bas monde. L'opinion aussi influe puissamment sur elles; jusque là que l'opinion fait quelquefois reculer la force devant elle. L'opinion est la reine du monde, la force en est le tyran, et ils s'en partagent l'empire. Quant à la

(*a*) Pascal en suivant le plan qu'il s'était tracé pour le grand ouvrage qu'il méditait, ayant laissé tomber de sa plume, sur le sujet que nous traitons, des pensées qui portent l'empreinte de son génie vigoureux, nous nous sommes permis d'en insérer quelques unes dans le discours que nous mettons dans la bouche de Carnéade sur l'origine des coutumes et sur l'autorité des lois : on y trouvera d'ailleurs le fond des idées développées par Philus dans le traité de la République de Cicéron.

justice, si elle existe réellement, elle n'a de puissance sur les hommes qu'autant qu'elle est accompagnée de la force, ou qu'elle a pour elle la faveur de l'opinion : faible et débile par elle-même, sa voix peut difficilement se faire entendre, son pouvoir est méconnu. Les maximes qu'elle jette dans le monde sont entraînées pêle-mêle avec des milliers de préjugés; bien loin qu'elles offrent à l'œil ce cachet ineffaçable de vérité dont elles devraient être marquées, elles présentent à peine quelques traces de probabilité, apparences trompeuses, dont l'injustice peut, aussi bien que la justice, se couvrir et se parer.

Suivons donc les lois et les coutumes, puisque nous n'avons aucun moyen sûr de connaître ce qui est réellement juste en soi : attachons-nous à ce qui est, parce que c'est la seule manière de maintenir la paix entre les hommes et de prévenir le désordre : ainsi nous marcherons avec la pluralité, non pas que la justice soit toujours du côté du grand nombre, mais parce que de fait la force y est; nous tiendrons à la coutume, non pas comme étant ce qu'il y a de plus raisonnable, mais par le simple motif qu'elle est coutume; et nous ne nous fatiguerons pas à poursuivre un fantôme de justice et de vérité, qui échappe toujours au moment qu'on croit le saisir.

Chrysippe.

Comme ce ne serait pas à coup sûr un moyen bien efficace de maintenir l'ordre et d'assurer la paix entre les hommes, que d'obéir à des lois qui consacreraient elles-mêmes le désordre, il faut que mon adversaire suppose que ces lois, dont l'observance doit être, suivant lui, la garantie du bon ordre, contiennent un principe de conservation et d'ordre ; puisque autrement elles seraient frappées de stérilité, ou ne produiraient que des fruits de division. Or, où trouver ce principe d'ordre, si ce n'est dans les rapports justes et vrais que les êtres naturellement ont entre eux. Il faut donc que les lois, pour atteindre le but qu'elles se proposent, consacrent et maintiennent, autant qu'il est possible, ces rapports naturels.

Il y a donc, antérieurement aux lois positives que chaque pays se donne, une loi primitive et nullement arbitraire qui détermine dans quel esprit ces lois doivent être faites, et qui en trace, en quelque sorte, par avance, les dispositions (1).

(1) Cic., *de Rep.* — Apud Lactant., *de div. inst.*, lib. vi, c. 8.

Une loi qui serait en opposition formelle avec cette loi primitive, serait une mauvaise loi ; elle aurait à lutter sans cesse contre l'ascendant de cette loi plus ancienne et plus forte ; elle s'affaiblirait à la longue par cette lutte ; elle disparaîtrait enfin. De même une coutume qui consacrerait manifestement une violation de la loi originelle, de la loi de nature, serait abusive ; elle éprouverait des frottements continuels; elle finirait par tomber en désuétude.

Ainsi les lois ne sont point abandonnées au caprice de celui qui les fait ; ni les coutumes aux chances fortuites du hasard : les unes et les autres sont entées sur un tronc majestueux qui a ses racines dans les profondeurs de la nature.

Il se peut toutefois que, dans l'application qu'on fait des principes de la loi naturelle, et lorsqu'on arrive aux dernières conséquences, il se rencontre de ces cas douteux où la séparation du juste et de l'injuste soit difficile à tracer; et alors les philosophes se divisent ; les coutumes offrent de la diversité ; les lois elles-mêmes présentent de la contradiction : mais il n'y a pas plus de motifs pour induire de ces différences, qu'il n'y a point de distinction à faire entre le juste et l'injuste, qu'il n'y aurait de raisons de conclure de ce qu'on peut passer du blanc au noir par des nuances insensibles dont la couleur

n'est pas facile à déterminer, qu'il n'y a en effet entre le blanc et le noir aucune différence essentielle.

Il est possible d'autre part qu'il y ait des peuples assez barbares pour que les notions de la justice, celles du moins qui demandent un certain degré d'intelligence, soient encore ignorées d'eux; mais ce serait bien à tort qu'on voudrait en tirer la conséquence que ces règles sont imaginaires. Car de ce qu'il peut se faire qu'il existe dans le monde quelque pays où l'éclat du soleil soit toujours obscurci par des brouillards, il ne s'en suit certes pas que le soleil soit un être chimérique.

Enfin il est vrai de dire qu'il y a, au sein même des nations très éclairées, des gens qu'une mauvaise éducation a gâtés, ou que le vice a dépravés, en qui les principes naturels de justice et de droiture sont altérés singulièrement; mais ces êtres, tout corrompus qu'ils sont, restent encore sous la puissance de la loi qu'ils enfreignent; au milieu de leurs déportements sa voix sévère les gourmande; et si elle ne parvient point à les détourner du mal et à leur faire pratiquer le bien, elle se venge de leur rébellion en excitant en eux des remords qui les déchirent.

On voit donc que ceux-là même qui auraient

le plus d'intérêt à nier l'existence de la loi naturelle sont forcés d'en subir le joug, et qu'ils lui rendent un hommage secret alors même qu'ils la violent.

Il est certain en effet que l'homme, s'il ne se laissait pas entraîner par le torrent des passions, suivrait naturellement la voix de la droite raison, qu'il se porterait au bien sans effort, et se tromperait rarement dans l'application qu'il ferait des règles de la justice (*a*).

Ainsi tombent les objections que vous prétendiez tirer de certaines oppositions dans les mœurs et les lois contre la clarté des principes naturels appliqués à la science des devoirs. La cause de toutes ces oppositions est connue, il ne faut pas la chercher dans l'obscurité des principes eux-mêmes, mais dans les passions, dans l'ignorance, et quelquefois aussi dans l'embarras de certaines circonstances qui rendent l'application des règles moins facile.

Au surplus, il est un moyen simple de mettre un terme à cette discussion. De quoi s'agit-il pour le moment entre nous? De savoir s'il y a

(*a*) Ces considérations ont été développées par Clarke avec un talent remarquable, dans son *Traité des Devoirs de la Religion naturelle*. Sans faire tort à Chrysippe dont les stoïciens faisaient tant de cas, on peut croire qu'il ne s'exprimait pas sur ce sujet mieux que ne l'a fait le savant anglais dans l'ouvrage cité.

quelques vérités sur lesquelles il y ait un accord unanime. Eh bien ! trouvez-moi un pays dans le monde où il ne soit pas généralement reconnu que *deux et deux font quatre*, que *deux choses égales à une troisième sont égales entre elles :* ce pays, fût-il relégué aux dernières extrémités de la terre, si vous parvenez à me le désigner, je n'insiste plus.

Carnéade.

Chrysippe a senti que le pied lui glissait, et il voudrait m'attirer sur un nouveau champ de bataille, dans l'espoir apparemment de trouver, sur ce terrain qu'il croit plus ferme, moins de difficulté à se soutenir : il se peut qu'en cela il s'abuse : et c'est ce que nous aurons à examiner tout à l'heure. Pour le moment, il faut qu'il ait la bonté de permettre que je fasse encore quelques observations sur toutes les belles choses qu'il vient de dire en dernier lieu.

Cette loi de justice éternelle et universelle dont Chrysippe atteste l'existence ne sera pour nous qu'un être de raison, si Chrysippe ne s'attache point à nous faire connaître en quoi elle consiste, d'où elle tire son origine, où elle est. Il le sent, et il essaie de répondre sur ce point à notre juste attente ; mais, voyant combien il se-

rait difficile d'offrir, comme étant le type de la justice, l'ensemble de ces législations particulières qui se modifient selon les lieux, qui varient suivant les temps, qui se contrarient en tant de manières, il le place au dessus d'elles; il en trouve le principe dans la nature; et il se figure une loi primitive dont les lois particulières ne seraient que des conséquences éloignées.

Or, il s'agirait de s'expliquer dans ce système comment il peut se faire que, du même principe, il dérive des conséquences si différentes, et quelquefois diamétralement opposées. Quant à moi, je pencherais à croire que chaque législateur est parti d'un principe qu'il s'est fait, s'attachant à contrarier plutôt qu'à suivre la nature; ce dont je suis loin de le blâmer : car, en examinant quels sont les penchants qui viennent de la nature, on voit que chaque être est porté à chercher son bien-être aux dépens de qui il appartient. Ainsi il n'est pas contre la nature que les loups mangent les brebis, que le tigre dévore sa proie, et que les hommes se déchirent entre eux, l'espèce humaine ayant cela de particulier que l'homme est naturellement l'ennemi de son semblable. Abandonnez les hommes à eux-mêmes; laissez-les agir en toute liberté; qu'ils soient affranchis de la crainte du blâme, comme aussi de celle des châtiments; et vous les verrez alors se ruer

les uns contre les autres ; ils se nuiront à l'envi. Avarice, ingratitude, égoïsme, dissimulation, désir de vengeance, envie de dominer, amour du plaisir, voilà ce qu'on trouve au fond du cœur de chaque homme, ce sont là les sentiments qui le dirigent ordinairement : en sorte que s'il y a pour l'homme une loi de nature, ce doit être une loi de mort et de sang, jointe au goût le plus décidé pour le plaisir. Le vrai moyen d'anéantir l'espèce humaine serait donc que les coutumes et les lois fussent calquées sur cette loi primitive. Laissons plutôt au caprice et au hasard le soin d'en dicter les dispositions ; au moins pourra-t-il dans ce cas se présenter quelques chances favorables à l'humanité. Que si l'on préfère que les lois soient tracées d'après les principes équivoques d'une justice qu'on ignore, en mon particulier j'y acquiesce ; et c'est une autre espèce de hasard dont je consens à subir le joug, pourvu toutefois qu'il n'en doive résulter aucun trouble, aucun mouvement dans l'État : car s'il y a quelque opposition à redouter, je trouve bien plus sage en ce cas de ne rien innover.

Où sont donc alors ces vérités primitives, objet d'un accord universel, ces règles de justice et de raison devant lesquelles tous les hommes se courbent naturellement? Je les cherche, et ne les trouve pas.

Mais voici qu'on me présente, comme réunissant en leur faveur un assentiment universel, ces vérités de spéculation, qui sont la base des sciences mathématiques. Nommez-moi, dit Chrysippe, un seul peuple où l'on ait mis en doute que deux et deux font quatre. Oui, Chrysippe, je vous le nommerai; mais il faut auparavant que vous ayez fait passer en revue devant moi tous les peuples de la terre : car de donner le nom d'*universelle* à telle ou telle opinion qui n'aurait cours que dans cette partie restreinte dont se compose la Grèce, ou dans cette portion plus étendue dont les mœurs et les usages sont connus par suite des rapports fréquents que les peuples qui l'habitent ont avec la Grèce, ce serait une dérision. Faites donc comparaître devant moi ces hommes dont parle Hérodote, qui n'ont qu'un seul œil au front; ces autres hommes qui ont des pieds de chèvre; menez-moi dans ces contrées hyperboréennes où l'on dort six mois de suite; dans ce pays des antipodes où vous dites que les hommes marchent de manière qu'ils ont par rapport à nous la tête en bas; et je me flatte d'y trouver des savants qui enseignent et des hommes qui croient que deux et deux ne font pas quatre. Si je suis trompé dans mon attente, je vous proposerai de parcourir avec moi ces différents globes dont notre monde particulier se compose;

car enfin, puisque Xenophane nous assure qu'il y a des habitants dans la lune, il importe de savoir ce qu'ils pensent : ensuite, et si le courage ne vous manque pas, de notre monde nous passerons dans celui qui est le plus voisin, et ainsi de proche en proche dans les autres, jusqu'à ce que nous ayons visité les cent quatre-vingt-trois mondes dont Pétron d'Himère peuple l'univers; sans cela, Chrysippe, nous n'aurons jamais des moyens d'être bien assurés si c'est ou non, une croyance *universelle,* que l'on peut faire le nombre quatre en prenant deux fois le nombre deux.

Or, il me semble, Chrysippe, que voilà un assez vaste champ qui s'ouvre devant nous; en sorte que si mon seul but était, comme vous paraissez vouloir le donner à entendre, de prolonger la discussion et de la rendre interminable, j'en aurais bien la facilité. Mais en cela vous vous trompez et je vais vous en fournir la preuve; car je veux vous accorder plus que vous n'auriez osé demander. Vous prétendez qu'il n'y a pas un seul homme sur la terre qui ne reconnaisse que deux et deux font quatre : je l'admets, et ferai plus encore; j'embrasserai dans la proposition l'univers tout entier; je l'étendrai même à tous les temps, pour peu que la chose vous convienne; en un mot je dirai que

dans le ciel et sur la terre il ne s'est jamais élevé, par rapport à cet axiome, une seule voix qui se soit mise en discordance. Qu'en conclurez-vous, Chrysippe? Qu'il y a dans le monde des choses évidentes auxquelles tous les hommes acquiescent? — Je vous laisse aller. — Qu'il y a dans le monde des choses vraies? — Je vous arrête.

L'évidence est la persuasion intime que nous avons qu'une proposition est vraie, sur le simple énoncé qu'on en fait. Mais d'où nous vient cette persuasion? Comment s'est-elle introduite dans notre esprit? Qui l'y a mise? C'est ce que personne ne sait. Or, ne serait-il pas possible que l'erreur partageât avec la vérité le pouvoir de s'emparer de notre esprit avec cette force qui constitue l'évidence? Qui le nierait serait bien hardi. Eh quoi! cet homme qui se rend tous les jours au Pirée, persuadé qu'il est que toutes les marchandises qu'on y débarque sont à lui, est-il moins fortement imbu de cette idée que ne le sont de l'idée contraire ceux qui le traitent de fou? Cet autre qui s'imagine être le plus puissant des dieux, est-il moins convaincu que Jupiter et lui ne sont qu'un, que ne le sont de son erreur ceux qui se moquent de lui? Il se peut donc que l'erreur porte le cachet de l'évidence aussi bien que la vérité; de ce qu'une

chose est évidente, il ne suit donc pas nécessairement qu'elle est vraie. Ce que nous sentons, nous le sentons en nous ; rien ne démontre positivement que nos sentiments soient déterminés par une cause qui serait hors de nous ; rien ne prouve d'ailleurs que cette cause qui peut être en nous, qui peut être hors de nous, imprime dans nos âmes un sentiment qui soit conforme à la vérité : ainsi nous ne devons rien affirmer d'après l'évidence et le sentiment.

Chrysippe.

Mais au moins y aurait-il dans tout ceci quelque chose de certain : c'est qu'à tort ou à raison, nous sommes sans cesse frappés de l'évidence des choses ; c'est que notre âme éprouve bien réellement des sentiments et des impressions ; voilà donc que sur ce point, il y a nécessité pour vous d'être aussi affirmatif que nous le sommes.

Carnéade.

Vous vous abusez encore ; car sur ce point comme sur tout autre, je resterai dans le doute, sans rien affirmer, sans rien nier, n'ayant point une certitude entière ; ce qui n'empêchera pas

toutefois que je ne disserte aussi librement que vous, sur quelque sujet que ce soit, en me fondant sur la probabilité.

CHRYSIPPE.

Ce doute philosophique ira-t-il jusqu'à vous mettre en garde contre le sentiment intime que nous avons, chacun à part nous, de notre propre existence?

CARNÉADE.

Sur mon existence personnelle, je ne vois rien qui m'autorise suffisamment à acquiescer sans réserve au sentiment que j'en ai.

CHRYSIPPE.

Ainsi vous doutez de votre propre existence?

CARNÉADE.

Sur cette question, vous avez déjà ma réponse (*a*).

(*a*) Carnéade n'admettait aucun axiome comme vrai, pas même

Aristippe de Cyrène (*a*).

Si vous persistez, mon cher Carnéade, à soutenir qu'il faut douter aussi de ses sentiments et même de sa propre existence, c'en est fait, nous allons rompre ensemble. Arcésilas avait attaqué le témoignage des sens avec un grand avantage; de votre côté, vous aviez mis à nu

celui-ci que deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles; cependant il serait assez difficile de produire un texte duquel il résulterait que ce philosophe regardât comme probable seulement le fait de son existence personnelle. Mais à défaut d'un texte précis qui se rapporte à Carnéade, il serait aisé de faire voir que, d'après le principe des éléatiques métaphysiciens, l'existence individuelle disparaissait; que, dans le système d'Héraclite et des autres éléatiques physiciens, rien ne devait exister en soi, et d'une existence substantielle; que les sceptiques n'accordant jamais qu'il y eût rien de vrai dans aucune chose, étaient amenés à révoquer en doute la réalité de l'être en général et de toute existence particulière; qu'enfin Carnéade n'aurait pu lui-même, sans porter atteinte au dogme de l'acatalepsie, convenir que le fait de son existence personnelle était pour lui une connaissance cataleptique. Or, comme il est reconnu que Carnéade, s'il a quelquefois fléchi sur le dogme de la suspension en permettant d'opiner, est resté inébranlable sur le dogme de l'acatalepsie, nous ne pouvions pas lui prêter une autre réponse que celle qu'il vient de faire, sans le mettre en contradiction avec lui-même.

(*a*) Aristippe fut le chef de la secte Cyrénaïque. Il était disciple de Socrate; il ne voyait de certitude que dans les connaissances que nous acquérons par le sentiment; il plaçait le souverain bien dans la volupté.

la faiblesse de la raison ; il fallait vous en tenir là : car en ce qui regarde la conscience que nous avons de nos perceptions, et le sentiment intime par lequel nous nous rendons compte à nous-mêmes de notre existence, il ne peut pas y avoir le moindre doute à former. Il n'en est pas des affections de l'âme comme des choses qui sont hors de nous; de celles-ci on ne peut dire autre chose, sinon *elles paroissent être*, mais de celles-là on dit sans hésitation, *elles sont*. Ainsi, par rapport à la douleur et au plaisir, le sentiment qu'on en a est vrai. Je vous livre donc l'évidence et la raison, parce que je n'y vois pas une garantie suffisante de certitude ; je rejette avec vous, ou plutôt je révoque en doute le témoignage des sens comme étant une source d'illusions, mais je tiens ferme sur la réalité de nos affections et la vérité de nos sentiments. Quand je souffre, je sais très bien que je souffre, et celui qui voudrait me persuader que je dois être en doute sur ce point dans le moment que la douleur m'arrache des cris aigus, perdrait assurément bien son temps (1).

Sur le fait de mon existence, je serais, si la

(1) Cic., *Acad.*, lib. II, n. 7. — Sext. Emp., *Pyrrh. hyp.*, lib. I, c. 31. — Id., *adv. Mat.*, lib. VII, seg. 191.

chose était possible, plus affirmatif encore : quand je serais en doute sur tout le reste, ne sachant pas au juste si je veille ou si je dors, si j'ai l'esprit sain ou si je suis en démence ; si je me trompe, ou non, dans mes raisonnements ; toujours me suffirait-il que je sente et que je pense, pour être bien convaincu que j'existe ; car il m'est tout-à-fait impossible de séparer l'être de la pensée, et l'existence du sentiment.

Carnéade.

Mais quand vous dormez profondément, vous n'avez ni sentiment, ni pensée ; vous cessez donc d'exister : si vous cessez d'exister, vous n'avez aucune raison, en vous éveillant, de lier cette nouvelle existence que vous allez commencer avec votre existence précédente. Cette existence ne vous appartient pas plus qu'à tout autre. Alors votre sens intime est en défaut puisqu'il cherche toujours à lier cette existence passée avec l'existence présente, pour n'en faire qu'une seule et même existence : se trouvant en défaut sur ce point, il devient avec raison suspect.

Direz-vous, pour échapper à cette difficulté, que le sommeil ne rompt pas le fil de votre exis-

tence, quoiqu'il interrompe le cours de vos sentiments et de vos pensées, posant de cette sorte implicitement en principe que l'on peut cesser de sentir et de penser, sans pour cela cesser d'être ; mais ce nouveau principe serait en opposition formelle avec celui que vous énonciez tout à l'heure ; rappelez-vous en effet que vous disiez qu'il n'est pas possible de séparer l'idée de l'être de l'idée du sentiment et de celle de la pensée.

Si vous reconnaissez présentement qu'être et penser sont deux choses, que ces idées ne sont point liées entre elles de telle sorte qu'on ne puisse les séparer ; alors il s'ensuivra qu'on peut *être* sans penser : mais il s'ensuivra probablement aussi qu'on peut penser sans *être ;* et la preuve de votre existence vous échappe.

Quel que soit donc le parti que vous preniez, il vous sera difficile de sortir d'embarras.

Quant à moi, je ne conçois guère l'être sans le sentiment et la pensée ; vous-même, vous ne le concevez pas mieux que moi sans cela ; tous les jours il vous arrive de dire d'un homme qui a perdu sans retour la faculté de penser et de sentir, que cet homme est mort, que cet homme n'existe plus.

Ainsi l'idée de l'être se confond naturellement avec l'idée du sentiment et de la pensée. Donc,

en cessant de penser et de sentir, ne fût-ce qu'un moment, on cesse d'être ; donc, en changeant de sentiment et de pensée, ce qui arrive à chaque instant, on change d'être ; or ce n'est pas là ce que vous dit le sens intime ; le sens intime vous trompe donc.

Mais s'il vous trompe en vous persuadant que ce qui est interrompu est continu, que ce qui est variable est identique à lui-même, il vous trompe encore bien mieux en vous pénétrant de cette conviction que dans la réalité vous *êtes ;* car il suit de vos principes, qu'à proprement parler jamais vous *n'êtes*. En réduisant, comme vous faites, toute la science au sentiment, l'homme devient un être purement sentant ; hors du sentiment il n'y a plus rien de réel et de vrai dans l'homme. Or, comment fixerait-on l'état d'un être purement sentant, c'est-à-dire d'un être qui change sans cesse, qui s'altère continuellement ? Au moment qu'on voudrait déterminer ce qu'il est, il ne serait déjà plus ce qu'il était ; il passe, il s'écoule, il flue, mais il *n'est* jamais. Il faudrait, pour qu'on pût dire qu'il existe réellement, supposer en lui quelque chose de fixe et permanent, sujet immuable et toujours identique de ces modifications, sensations et sentiments dont la vie humaine se compose. Or, ce je ne sais quoi que je ne puis com-

prendre et que je ne saurais nommer, doit vous paraître encore plus qu'à moi un être de raison, puisque vous ne voyez de réalité que dans les modifications et sensations qui se succèdent les unes aux autres, et que vous l'excluez de tout le reste. Vous êtes donc induit en erreur par votre sens intime, toutes les fois que vous vous imaginez *être* réellement (*a*).

Au surplus, qu'est-il en lui-même ce sens intime? sinon, et de même que l'évidence, une persuasion forte et en quelque sorte irrésistible, qui s'empare, on ne sait comment, de notre esprit. Mais tout à l'heure vous reconnaissiez qu'en ce qui regarde les choses extérieures, cette persuasion est susceptible d'erreur; je ne vois pas d'après cela, comment il se ferait qu'elle pût vous paraître une règle infaillible, quand il s'agit des choses intérieures. En ce qui me concerne, je sens que si j'arrivais jamais à être pleinement certain que j'existe, j'en viendrais bientôt à ce point de croire aussi que deux et deux font quatre. En attendant, je continuerai à mettre au rang des choses vraisemblables tout ce qui tient à la conscience, de

(*a*) Ce dernier argument a été développé avec un talent remarquable par M. Victor Cousin, dans son Introduction au dialogue de Platon, intitulé *Théætète*.

même que ce qui se rapporte à l'évidence, n'y voyant encore aucune certitude, y trouvant seulement un très grand degré de probabilité. Je ne craindrai donc pas de dire, en parlant de mon existence, que si ce n'est pas pour moi une chose tout-à-fait certaine, c'est cependant de toutes les choses probables, sauf une, la plus probable à mes yeux.

Antipater (*a*).

Vous parlez sans cesse du vraisemblable, et il faut que vous attachiez quelque sens à ce mot. Comme je dois penser que vous le prenez dans l'acception qu'on lui donne d'ordinaire, je suis fondé à croire que vous entendez, par une chose vraisemblable, celle qui se rapproche du vrai, qui a de la ressemblance avec la vérité : or, comment pourriez-vous juger de cette ressemblance si vous n'aviez jamais vu la vérité ? Il y a donc pour vous des vérités connues, et ce n'est qu'en vous rappelant l'impression que vous en avez reçue, que vous dites de chaque

(*a*) Antipater, le stoïcien, avait été disciple de Diogène le babylonien qui avait été contemporain de Carnéade. Il était de Sidon, et il a eu de la réputation comme philosophe.

chose, qu'elle est, ou qu'elle n'est pas vraisemblable (1).

CARNÉADE.

N'est-ce pas vous, Antipater, qui disiez, il y a peu de jours, en examinant cette statue qu'on se propose d'ériger à l'honneur de Solon, que cette statue ne lui ressemble pas? cependant vous n'avez jamais vu Solon. Il y a donc des moyens de juger la ressemblance sans avoir vu l'original auquel se rapporte la copie; moyens qui ne sont pas, il est vrai, de nature à établir une certitude parfaite, mais qui constituent une probabilité suffisante.

J'ai connu un paysan de l'Attique, si pauvre, qu'il n'avait jamais vu de pièces d'or : il savait toutefois qu'il y en a, et il avait quelque idée de la couleur de ce métal; un jour il lui fut donné une pièce fausse qui fut ensuite refusée quand il la présenta; depuis, il n'a jamais voulu recevoir une pièce d'or en échange de ce qu'il apporte au marché, alléguant pour motif, que n'ayant pas une pierre de touche, il craindrait encore d'être trompé. Pensez-vous que ce brave homme soit en cela mal avisé?

(1) CIC., *Acad.*, lib. II, n. 11.

Nous savons de notre côté, Antipater, qu'il y a des choses vraies et des choses fausses dans le monde; mais n'ayant pu jusqu'ici découvrir aucun signe qui nous mette à même de discerner le vrai du faux, nous n'affirmons jamais d'aucune chose dogmatiquement qu'elle est vraie ou qu'elle est fausse. Nous convenons cependant qu'il y a des apparences fortes qui rendent probable que telle chose est vraie, que telle chose est fausse; et dans le cours de la vie, nous suivons ces probabilités; mais quand il s'agit de passer outre, de prononcer que ce qui nous paraît vrai, est vrai en soi, nous sommes arrêtés tout court et notre jugement reste en suspens.

ANTIPATER.

En répétant jusqu'à satiété qu'il n'y a rien de certain (*a*), et en fortifiant cette assertion de toutes les preuves que votre génie subtil peut inventer, vous prétendez assurer la pierre fondamentale sur laquelle votre système repose;

(*a*) Je ferai remarquer que je me sers du mot *certain* comme synonyme dans notre langue de celui de *cataleptique*, qui paraîtrait sans doute barbare, et cela sans m'attacher à une distinction qu'on a attribuée à Carnéade comme nous l'avons dit dans la note page 83.

voilà donc toute votre science réduite à cette maxime fondamentale, à ce dogme unique, qu'il n'est pas possible de rien savoir ; mais ce dogme, à tout le moins, échappe au naufrage ; il n'est pas englouti avec tous les autres. Ainsi cette proposition qu'il n'y a rien de certain, est pour vous une proposition certaine (1).

CARNÉADE.

Point du tout, et cette proposition qu'il n'y a rien de certain étant générale, elle se trouve enveloppée elle-même dans cette généralité qui n'admet aucune restriction (2).

ANTIPATER.

Votre système alors n'a plus de base, et s'écroule sur lui-même : car si ce principe que rien au monde n'est certain, dont vous prétendez vous faire un point d'appui pour soulever et renverser tout le reste, ne porte lui-même sur rien, vous ne viendrez jamais à bout d'ébranler notre conviction ; vous n'arriverez point à vos fins. Archimède, il n'y a qu'un moment, de-

(1) CIC., *Acad.*, lib. II, n. 9 et 34.
(2) ID., *ibid.*

mandait un point d'appui, se faisant fort de déplacer la terre ; qu'on aille lui proposer d'appuyer son levier sur ce léger nuage qui passe et que le vent emporte, la proposition sera bien reçue.

Carnéade.

Le batelier qui lutte contre la vague, s'appuie-t-il sur autre chose que sur la vague elle-même? L'oiseau qui fend l'air, a-t-il un autre point d'appui que ce même air qui le soutient? Il n'est donc pas nécessaire que le point d'appui soit immobile et fixe. Mais laissons là les comparaisons : il n'y a point de proposition, sans en excepter une, qui me paraisse plus probable que celle-ci : *Il n'y a rien de certain.* Je puis donc, en discutant, l'opposer avec avantage à toute autre proposition qui tendrait à établir qu'il y a quelque chose de certain, sans pour cela en faire un dogme.

Antipater.

Toujours des arguties à la place de raisonnements solides!

CARNÉADE.

Toujours l'impuissance de répondre se couvrant de l'apparence du dédain!

ANACHARSIS L'ANCIEN (*a*).

Voilà donc, ô sages de la Grèce, où viennent aboutir vos infatigables travaux! des disputes sans fin; des systèmes qui se combattent; des écoles opposées l'une à l'autre; des sectes qui se divisent, puis se subdivisent elles-mêmes à l'infini.

Poussé par je ne sais quel désir inquiet de voir et de connaître, je me suis arraché aux charmes du désert, j'ai quitté la Scythie qui m'a vu naître, et je suis venu me jeter au milieu de

(*a*) Il n'est pas inutile de faire observer que le discours d'Anacharsis, qui fait la conclusion de cette composition dramatique, est une fiction. Anacharsis cependant n'est point un personnage imaginaire : il était scythe d'origine, d'une naissance distinguée, et vint à Athènes où il se lia avec les hommes les plus marquants de cette ville. Diogène de Laërte cite de lui plusieurs réponses et plusieurs traits qui annonceraient qu'à un grand sens il joignait un esprit observateur, élevé, libre dans ses jugements. On raconte qu'il fut tué par ses compatriotes, à son retour en Scythie, à l'occasion de quelques nouveautés qu'il voulait introduire dans la religion.

vous, persuadé que la Grèce si vantée recélait tous les trésors de la sagesse.

Quelle a été ma surprise en premier lieu, quittant un peuple laborieux, guerrier, où le mépris du luxe et des richesses, l'habitude de la tempérance, un esprit de justice semblent innés; de trouver ce peuple nouveau, que je croyais si éclairé, inconstant et léger; aimant à l'excès les plaisirs et la gloire; traitant les grandes affaires comme un jeu; donnant aux petites une attention sérieuse; passant avec la rapidité de l'éclair du découragement à l'insolence, de l'exaltation à l'abattement; frivole et mobile en tout.

Toutefois cette première surprise a fait place à une surprise plus grande encore, lorsqu'admis dans le sanctuaire de la philosophie, j'ai entendu les sages discourir, j'ai eu connaissance de leurs débats.

Tel celui qui s'embarque plein de sécurité, la mer étant calme et le ciel sans nuages, s'étonne ensuite à la vue de la tempête et jette de tristes regards vers le port qu'il a quitté.

Tantôt emporté par un mouvement rapide, je me suis vu élevé jusque dans les régions célestes; tantôt je me suis vu entraîné par un mouvement contraire, roulant d'abîme en abîme, près d'être englouti dans le néant.

Ignorance et simplicité de mes aïeux, seriez-vous donc à regretter!

En abordant sur cette plage, j'avais quelque idée de la puissance des dieux, un sentiment vague de la dignité de mon être, des notions confuses de la justice et de mes devoirs.

Aujourd'hui, que sais-je?

De retour dans ma patrie, qu'aurai-je à répondre à ceux qui me presseront de questions?

Je pourrai leur dire que j'ai vu des hommes doués d'un génie rare, qui se sont voués exclusivement à la recherche de la vérité; qui ont, pour y réussir plus sûrement, renoncé la plupart à leurs biens, leurs parents, leur patrie, et se sont dégagés de tout autre soin. Mais quand ils me demanderont ce que ces hommes d'un esprit si pénétrant, si vaste, si profond, m'ont appris; je baisserai la tête.

Cependant il y a quelque chose en moi qui me ramène sans cesse à l'idée d'une vérité cachée, et me presse du désir de la trouver, où qu'elle soit. Qui m'apprendra donc quelle terre la recèle; quel peuple a le bonheur de la posséder? Vous restez muets: personne de vous ne se présente pour me faire connaître la voie qui conduit à cette région que je cherche; n'importe, j'irai, je visiterai tous les lieux d'où l'étranger n'est pas repoussé; et je m'assurerai

si dans quelque coin de la terre, jusqu'àprésent ignoré, la vérité n'a pas été mise en dépôt pour être ensuite proclamée, quand les temps seront arrivés.

Adieu donc, ô Grèce si vantée, qui de loin brillez comme un phare, et de près n'êtes plus qu'un volcan enflammé, dont la lueur intermittente éblouit, mais n'éclaire point.

L'ÉCOLE D'ATHÈNES.

Epilogue.

I.

Sans prétendre établir un parallèle entre l'ouvrage qu'on vient de lire et le premier essai de l'orateur romain, dans le genre philosophique, c'est-à-dire, entre l'*Ecole d'Athènes* et les *Questions Académiques*, nous croyons pouvoir hasarder un rapprochement; c'est que les deux auteurs, quoiqu'ils aient à peu près suivi la même route, ne sont point arrivés au même but.

Cicéron, prenant la parole en son propre nom, s'est attaché à faire ressortir les contradictions des philosophes, et il a sapé lui-même

avec force les fondements des connaissances humaines; sans autre vue que celle de faire prévaloir l'opinion de l'Académie qui réduisait tout à la probabilité et qui rejetait la certitude. Pour nous, évitant de prendre une part active à la lutte, nous avons ouvert la lice, et nous sommes resté simple spectateur du combat; quand ensuite, et à l'aspect de l'horrible confusion que le choc de tant d'opinions diverses devait nécessairement entraîner, nous avons pris sur nous d'intervenir et de proclamer, sous le nom d'Anacharsis, l'inutilité de ces débats; ce n'a pas été dans l'intention de pousser la raison humaine à bout, mais d'engager l'homme à demander à la religion ce que la philosophie ne saurait lui donner. Ainsi la conséquence à tirer de l'*Ecole d'Athènes*, à la différence de celle qui découle naturellement des *Questions Académiques*, n'a rien de désespérant pour celui qui cherche de bonne foi la vérité.

Toutefois, ne serait-ce point ici une nouvelle illusion qui se présente? N'y a-t-il pas eu, n'y a-t-il pas encore un grand nombre de religions, dont chacune réclame pour elle, et à l'exclusion de toutes les autres, l'avantage d'être fondée sur la parole de Dieu? Ces religions ont produit bien des sectes; ces sectes se sont elles-

mêmes divisées, puis sous-divisées encore; ce n'est donc pas une porte de secours ouverte à l'esprit humain dans sa détresse; mais un second dédale, un labyrinthe aussi inextricable que le premier, qui s'offre à l'homme fatigué.

Si cette objection, qui ne laisse pas que d'être spécieuse, pouvait être solide au fond, alors il faudrait penser que l'homme a été frappé d'anathème en naissant; et que cet anathème a été prononcé sur lui d'une manière irrémissible, puisqu'ayant reçu l'intelligence en partage, la vérité cependant échapperait continuellement à sa poursuite.

Mais il n'en est point ainsi.

L'homme, il est vrai, porte sur son front le signe d'un être déchu; il reste toutefois assez de grandeur en lui, pour qu'on reconnaisse que ce n'est pas un être entièrement dégradé. Faible, il lui faut un appui; malade, il a besoin de secours : il le sent, et il appelle ordinairement la religion à son aide.

Ce sentiment de faiblesse morale, du reste, est tellement inhérent à la conscience de l'homme, qu'il ne serait pas en son pouvoir de l'arracher entièrement. Ceux-là même qu'un fol orgueil porte à repousser le secours de la révélation, cherchent une assurance hors d'eux par l'espèce de foi qu'ils accordent d'abord à la

parole du maître ; et cet homme aussi par lequel les autres jurent, s'effraierait de son isolement, s'il ne voyait autour de lui quelques disciples qui l'admirent.

Mais le grand nombre, disons mieux, le genre humain tout entier, par un instinct qui ne le trompe pas, attend de plus haut le secours dont son impuissance lui fait un besoin ; c'est vers le ciel qu'il élève la vue quand il veut réclamer assistance.

Ainsi la religion, en tant qu'elle émane directement du ciel, est appelée naturellement à devenir le soutien de l'homme, et le guide de sa raison.

Or, il se présente à la fois plusieurs religions qui prétendent avoir exclusivement le droit d'être regardées comme divines ; dans ce conflit, il importe de reconnaître quelle est celle qui justifie le mieux sa prétention. Cet examen, au premier coup d'œil, paraît ouvrir un champ bien vaste à la discussion ; cependant nous verrons tout à l'heure que l'embarras n'est pas aussi grand que d'abord il semble l'être.

De quoi s'agit-il en effet ? d'arriver à déterminer, d'une manière précise, quelle est, de toutes les religions, celle qui porte le véritable cachet de la révélation ; une fois la question réduite à ces termes, le champ de la discussion

se resserre, le fond sur lequel elle s'établit devient ferme.

***

Quelque soin qu'on puisse apporter à retrouver la trace de toutes les religions qui ont eu cours dans le monde, quelque exagération qu'on puisse mettre dans l'énumération de celles qui existent présentement, toujours sera-t-on forcé de convenir qu'il n'y a, sous le rapport de la *mobilité*, nulle comparaison à faire entre les opinions philosophiques et les opinions religieuses.

La philosophie, par cela seul qu'elle procède par voie d'examen, en s'exerçant sur des matières trop élevées pour que l'esprit humain puisse y atteindre de lui-même, porte en elle naturellement le principe d'une mobilité perpétuelle : aucun philosophe n'a le droit d'imposer, par voie d'autorité, sa propre opinion à son disciple; et celui-ci, en discutant l'opinion du maître sera conduit insensiblement à la modifier. Il serait difficile en effet qu'en cherchant à résoudre ces grands problèmes, pour lesquels l'esprit humain a trop peu de données, le maître et le disciple fussent toujours d'accord

entre eux (*a*). De là, cette instabilité qui pénètre, comme un venin, toutes les parties de la philosophie : maladie incurable, dont elle ne pourra jamais extirper le germe, puisqu'il a sa racine dans la nature même du principe philosophique. Qui, plus que Socrate, aurait eu le droit de penser qu'il jetait les fondements d'un édifice solide? La sagesse semblait s'exprimer par sa bouche ; et cependant il n'est aucun de ses disciples, parmi ceux au moins qui se sont livrés à l'enseignement philosophique, qui ait conservé intact le dépôt qu'il avait reçu : presque tous sont devenus chefs de sectes. Platon, lui-même, pénétré d'un si grand respect pour la mémoire de Socrate, s'est établi juge de sa doctrine, et l'a singulièrement altérée. Si Platon ensuite a trouvé dans Speusippe un élève docile, il a rencontré dans Aristote, le plus distingué, sans contredit, de tous ceux qui ont

(*a*) Admettons ce que le monde ne vit jamais, non seulement deux intelligences, mais deux natures rigoureusement identiques; supposons en outre que ces deux hommes, naturellement inégaux par l'âge, se soient trouvés dans les mêmes conditions d'expérience et d'observation : il est bien clair que les impressions du maître et du disciple n'auront pu être adéquatement semblables; et l'eussent-elles été, il y a bien évidemment dans l'indépendance et l'esprit philosophique proprement dit, une impulsion qui empêcherait le disciple d'en tirer toujours les mêmes inductions que son maître. — Th. F.

hanté l'Académie, un antagoniste déclaré. Théophraste, de son côté, qui reçut des mains d'Aristote la direction de l'école péripatéticienne, s'écarta sur beaucoup de points de l'enseignement de ce dernier. Straton, venant immédiatement après, changea tout. Ainsi les grands maîtres, malgré leurs efforts, n'ont pu réussir à donner à la philosophie quelque peu de consistance. Socrate n'a pas formé d'école ; Platon, s'il eût atteint le dernier terme de la longévité humaine, eût vu la fin de celle qu'il avait fondée ; Aristote meurt à un âge peu avancé, et déjà Straton, qui doit porter le trouble dans le Lycée, est à la veille de paraître.

Le mouvement est tellement inhérent à la nature du principe philosophique, que là où ce mouvement cesse, on peut être sûr que ce principe est faussé. La philosophie, en effet, ne devient stationnaire que lorsque l'esprit de foi s'y est subrepticement introduit ; et alors elle perd son caractère : le moyen âge en offre un exemple frappant.

Si la fluctuation est dans la nature de l'esprit philosophique, la *stabilité* est au contraire une des qualités essentielles aux systèmes religieux, parce que, en effet, il appartient à celui qui se dit envoyé d'en haut, d'imposer la soumission d'esprit, et de commander impérieusement la

foi. Toute religion dès lors qui admettrait le libre examen sur un autre point que celui de la mission de l'envoyé, toute religion qui ouvrirait à chacun le champ de la discussion sur le fond même du dogme, introduirait dans son propre sein un principe de contradiction, d'où résulterait à la longue la ruine entière de l'esprit de foi.

Or, une religion qui a perdu l'esprit de foi, est dépouillée de son caractère; ce n'est plus qu'un système philosophique déguisé. Nous ne saurions donc, dans le rapprochement à faire des croyances religieuses, pour connaître celle qui porte le cachet de la révélation, faire entrer en concurrence ces productions que l'esprit philosophique, appliqué mal à propos à la religion, a enfantées si souvent : compositions mixtes, que la philosophie rejette parce que la raison trouve encore des entraves dans ce qui reste du dogme religieux; et que la religion, de son côté, repousse, comme donnant à la raison plus qu'elle n'a le droit de prétendre.

Toutefois cette stabilité qui est le propre des systèmes religieux, n'est point à l'épreuve du temps, si la vérité n'en fait la base; car il y a dans les ouvrages de l'homme un principe de destruction qui se développe plus ou moins vite. L'homme mortel ne peut imprimer à au-

cune de ses productions le cachet de l'immortalité ; et l'œuvre de l'imposture n'a pas ce qu'il faut pour durer toujours. Si donc la stabilité est une qualité inhérente aux religions qui commandent la foi, la *perpétuité* doit être la marque particulière de celle qui a véritablement le droit de l'imposer.

Ce principe admis, toutes les religions qui ont cessé d'exister sont jugées irrévocablement. Ainsi nous laisserons dormir dans leur poussière ces religions de l'antiquité dont les savants retrouvent à grand'peine la trace, de même que ces cultes idolâtriques dont les vestiges plus récents attestent qu'ils ont régné dans un temps plus rapproché du nôtre.

Quant aux religions, en petit nombre, dont les bannières flottent encore, elles seront appelées à produire leurs titres et à faire preuve de perpétuité. Le brahmanisme, le bouddhaïsme, l'islamisme d'une part, le christianisme, le judaïsme d'autre part, comparaîtront : entre ces religions, y en aura-t-il plusieurs, en pourra-t-on compter jusqu'à trois qui prouveront qu'elles remontent jusqu'aux premiers âges du monde ? J'en doute.

En tout cas, ce ne sera point l'islamisme.

On peut fixer l'année, le jour et même l'heure à laquelle ce colosse formidable s'est élancé du

désert pour exterminer la religion du Christ. Long-temps il a prévalu; pendant bien des siècles il s'est maintenu fièrement : de nos jours il s'ébranle, il chancelle : on dirait qu'il va tomber. Quoi qu'il en arrive, ses destinées sont marquées : il a commencé, tôt ou tard il doit finir.

Autant en dirai-je du bouddhaïsme et même du brahmanisme, quoique ce dernier ait plus de droit à l'ancienneté : car lorsque cette momie informe, qui se conserve parce qu'elle est embaumée, sera enfin produite au grand jour et débarrassée de ses langes, on reconnaîtra qu'elle n'a point une origine céleste, et qu'elle a été tirée du limon de la terre, en un mot que, dans sa forme actuelle, c'est l'œuvre de l'homme : d'après ce qu'on en sait, on peut l'affirmer déjà (*a*).

Ainsi le champ de la discussion, au premier coup d'œil si vaste, se resserre de plus en plus; et dans les limites étroites qui le circonscrivent présentement, je ne vois que deux religions, celle du chrétien et celle du juif, qui aient vraiment le droit de s'y placer : encore est-il à re-

(*a*) Voir sur les Védas et sur Bouddha *Rationalisme et Tradition.* — Th. F.

marquer que ces deux religions ont une origine commune : ce sont deux branches attachées sur le même tronc.

***

Le chrétien et le juif se disent issus du même père ; car ils prétendent que le genre humain est sorti d'un seul homme. Ils racontent de la même manière la chute d'Adam et les suites funestes qu'elle a eues, désastre lamentable sur lequel il y aurait eu à gémir sans fin, si le réparateur n'eût été montré aussitôt après la faute commise! Ainsi le dogme du péché originel, qui a donné lieu à la promesse d'un rédempteur, est commun au juif et au chrétien. Tous deux parlent ensuite d'une autre catastrophe qui a bouleversé le monde et dépeuplé la terre. Une seule famille échappa; et le chef de cette famille est pour le juif, comme il l'est pour le chrétien, le nouveau rejeton duquel la race humaine une seconde fois est sortie. Cependant la famille de Noé se disperse ; les traditions s'altèrent ; l'idolâtrie prend naissance : Dieu choisit Abraham et l'appelle pour être le père des vrais croyants. A ce nom d'Abraham, le chrétien et le juif s'inclinent avec respect ; tous deux se présentent comme héritiers des

promesses qui furent faites à ce patriarche vénérable. Les enfants d'Abraham selon la chair se multiplient, bien qu'ils gémissent sous une dure oppression : or il est temps qu'ils soient délivrés, pour être mis en possession de la terre de Chanaan, image et symbole de la patrie céleste réservée aux enfants d'Abraham selon l'esprit, Moïse donc reçoit l'ordre de tirer le peuple hébreu de la captivité; et il est revêtu d'un pouvoir extraordinaire qui le met à portée d'accomplir sa haute mission. Israel sort en triomphe de l'Égypte; et voilà que ce peuple, introduit enfin dans la terre promise, devient le gardien et le dépositaire spécial des traditions primitives, de la loi morale et religieuse, et enfin de la promesse du rédempteur futur. Israel, malgré ses infidélités passagères, conserve intact ce dépôt : l'attente du Messie se soutient; de jour en jour elle devient plus vive : des prophètes animés de l'esprit de Dieu se succèdent pour en rappeler le souvenir et décrire jusqu'aux plus minutieuses circonstances de son avénement; néanmoins ils disent qu'ils ne seront compris que du petit nombre.

Ce n'est pas que les traits qui doivent caractériser le Messie soient équivoques : mais c'est qu'ils semblent être contradictoires. Ainsi le temps de sa venue est marqué; on sait qu'il

sera armé d'une puissance insurmontable, qu'il brisera le joug qui pèse sur son peuple, et qu'il foulera aux pieds ses ennemis vaincus : ce sera un prophète plus grand que Moïse ; il fera des miracles plus étonnants ; les idoles tomberont à son approche ; les rois et les peuples se prosterneront devant lui. Mais la face du Messie quelquefois est voilée, et alors tout ce grand éclat s'obscurcit ; le prophète qui nous le montrait d'abord sous l'apparence d'un conquérant invincible, maintenant nous offre à sa place un homme profondément humilié : il passe inaperçu, ou, s'il attire un moment les regards, ce n'est que pour appeler sur sa tête l'injure et l'outrage, la persécution et la mort : les Juifs le rejettent ; les gentils le poursuivent ; il est en butte à tous ; il succombe enfin sous les coups de ses ennemis. Que sera-t-il donc ? sera-ce un Dieu ? sera-ce le dernier des hommes ?

Même difficulté à concilier le langage des prophètes en ce qui concerne le peuple de Dieu. D'une part on voit l'annonce pour ce peuple des plus hautes destinées : il descendra de la montagne de Sion pour marcher à la conquête du monde ; rien ne pourra l'arrêter ; et, sous la conduite du Messie, de ce chef invincible sorti de la tribu de Juda, il pénétrera dans les régions les plus reculées, et jettera

les fondements d'un vaste empire que le temps ne détruira point. Cependant il est dit, d'autre part, que le sceptre sera arraché des mains de Juda; que Jérusalem sera détruite; que les Juifs seront errants et dispersés, sans rois, sans princes, sans prophètes, sans sacrifices, sans autel, attendant le salut et ne le trouvant pas.

Mais quoi! ce temple, qui devait être ouvert à toutes les nations, sera-t-il donc lui-même détruit? Oui, il sera ruiné de fond en comble, ce temple dont la Jérusalem terrestre se glorifie : une nouvelle alliance aura lieu par le Messie; une loi plus parfaite sera promulguée; l'ordre de sacrificature d'Aaron sera réprouvé, et celui de Melchisédech introduit; en tous lieux on offrira une hostie pure à Dieu en remplacement des sacrifices d'animaux; les anciennes choses seront oubliées; ce qui sera mis à la place sera meilleur; enfin, et c'est là le mot caché de l'énigme, la réalité se montrera, l'ombre et la figure disparaîtront; le tableau de la loi parfaite sera exposé au grand jour, et celui qui n'en présentait que l'ébauche sera mis de côté.

Voilà ce que les prophètes ont vu bien longtemps à l'avance, et ce qu'ils ont consigné dans les livres saints, dont le chrétien et le juif conservent très précieusement, et chacun de leur côté, un exemplaire. Toutes ces choses, du

reste, ne devaient commencer à s'accomplir qu'après la venue du Messie. Il arrive enfin, et alors que se passe-t-il? Le saducéen le méconnaît; le pharisien le méprise : le premier, tout préoccupé de l'idée d'une grandeur temporelle, ne daigne pas jeter un regard sur le fils de Marie; le second, infatué de sa science vaine et encore plus de sa fausse sagesse, est choqué de la simplicité apparente du Messie. Rien en effet ne le distingue aux yeux du vulgaire que l'éclat extérieur séduit; ni aux yeux de l'homme superbe qui cherche la singularité. Jésus est réputé fils d'un artisan; il n'exerce aucun pouvoir dans l'Etat; il ne commande point d'armées; il ne médite aucune conquête : comment pourrait-il être le Messie? D'autre part, il est humble, et marche dans la voie commune; il ne se fait point entendre dans les carrefours, et n'a point revêtu le cilice et le sac; enfin il n'a point la science du scribe; il dédaigne les pratiques du pharisien : comment ose-t-il se donner pour prophète? Ainsi la vraie grandeur du Messie, cette grandeur qui consiste dans le mépris de ce qui est vain et passager, la connaissance intime des choses qui se rapportent à Dieu, l'épanchement d'une charité sans bornes, échappe aussi bien au juif charnel qui cherche un conquérant dans le Messie, qu'au

juif spirituel qui veut y trouver un prophète d'après le modèle qu'il s'est fait. Quelques hommes simples, dont le cœur est droit, ont cependant distingué celui qui était généralement attendu. Ils l'ont reconnu à la sainteté de sa vie, à la sagesse de ses discours, et surtout à l'éclat des œuvres merveilleuses par lesquelles il manifeste à chaque instant sa puissance et sa bonté. Le pharisien est aussi témoin de ses miracles; mais, dans son aveugle prévention, il ne craint pas de les attribuer au démon : le sadducéen en est frappé lui-même; mais cette impression bientôt s'efface. Jésus-Christ devient donc, ainsi qu'il avait été prédit du Messie, une pierre de scandale pour le peuple d'Israel. En effet la scission s'opère; et de ce peuple uni dans la même foi aux promesses qui regardaient le rédempteur futur, se forment deux peuples ennemis, qui se séparent à l'occasion de son avénement.

Ainsi le juif s'obstinera à attendre celui qui est venu : il s'attachera de plus en plus à la lettre; mais, après avoir étouffé l'esprit qui vivifie, il torturera la lettre elle-même qui le condamne, de telle sorte que ce qu'il entendait auparavant, il ne le concevra plus, et que ce qu'il voyait clairement se couvrira de ténèbres. Le chrétien, au contraire, marchant d'un pas ferme à

la clarté du jour nouveau qui a lui, s'attachera aux pas du rédempteur des hommes et du divin libérateur des nations : il conciliera les prophéties, en tant qu'elles se rapportent aux choses temporelles qui sont figures et aux choses éternelles qui sont figurées ; il concevra qu'il fallait que le Messie, pour entrer dans la gloire, passât par les humiliations ; il verra nettement que le Christ est cette pierre angulaire que des ouvriers entêtés et grandement coupables ont rejetée, bien qu'elle fût destinée à former le lien de l'ancien et du nouveau Testament. Ainsi les deux Églises, marchant en sens opposé, s'éloignent de plus en plus ; et toutefois elles restent encore aux yeux des païens confondues, quand la persécution est suscitée.

Cette persécution, au surplus, présente des résultats bien divers, selon qu'elle s'applique à l'une ou à l'autre des Eglises. Ainsi, tandis qu'elle devient pour l'Eglise rabbinique le commencement de cette désolation dont elle avait été menacée par les prophètes, elle fournit à l'Eglise chrétienne, au contraire, l'occasion de voir s'accomplir les promesses qui la regardent. La première reste abattûe sous les coups qu'on lui porte, et ne se relèvera jamais ; la seconde, à chaque blessure qu'elle reçoit, se ranime et se montre plus forte ; ni l'une ni l'autre cepen-

dant ne peuvent s'éteindre entièrement : celle-là, en effet, est condamnée à expier jusqu'à l'approche des derniers jours le crime énorme qu'elle a commis, et de plus à porter sans cesse témoignage contre elle-même en faveur de son ennemie ; celle-ci est destinée à répandre la lumière jusqu'à la consommation des temps ; et quoique vulnérable, il est dit qu'elle ne sera jamais vaincue.

Il y a donc véritablement dans ces deux religions quelque chose de divin qui les met à l'épreuve du temps ; pour la religion rabbinique, c'est la malédiction dont elle porte le sceau empreint sur son front ; pour la religion chrétienne, c'est la grâce vivifiante qui la rajeunit perpétuellement. Ainsi, et tandis que les religions humaines se forment, se modifient, s'altèrent et meurent enfin, tandis que les sectes philosophiques, venant à la suite les unes des autres, se pressent, ayant hâte de fournir leur carrière d'un jour ; le christianisme et le rabbinisme restent debout, survivent à tout, et peuvent se glorifier également d'une origine qui remonte au premier âge du monde. C'est donc à choisir entre elles ; mais ce choix ne saurait être difficile : eh quoi ! un enfant bien né pourrait-il hésiter entre la faveur de l'hérédité ou le malheur de l'exhérédation, entre la béné-

diction ou la malédiction du père de famille !

Laissons donc à l'écart ce culte rabbinique, qui ne doit plus embarrasser notre marche. Fixons toute notre attention sur l'Eglise de Jésus-Christ : il est temps que nous cherchions à discerner, au milieu des diverses communions chrétiennes, qui toutes voudraient se rattacher à l'Eglise primitive et s'en disent issues légitimement, celle qui produit, à l'appui de sa filiation, le titre le plus formel.

ÉPILOGUE.

II.

La mission du Messie comprenait en soi l'établissement de l'Église, ou, en d'autres termes, le rassemblement de tout ce qu'il y avait d'hommes de bonne volonté sur la terre, juifs et gentils, pour en former le peuple chrétien : car l'ancienne société hébraïque était sur le point d'être dissoute, et la synagogue tirait à sa fin.

La loi mosaïque elle-même allait subir des changements : et d'abord, dans ce qu'elle avait de figuratif, cette loi se trouvait abolie par le seul fait de l'apparition de celui qui devait être le terme de toutes les figures ; d'autre part, les ordonnances qui se rapportaient à l'ordre civil et politique, temporaires de leur nature, n'étaient pas destinées à survivre à la dispersion du peuple pour lequel elles avaient été faites. Il ne pouvait donc y avoir dans l'ancienne loi que ce qui se référait à la connaissance de l'homme et de Dieu, ainsi qu'à la règle générale

des devoirs religieux et sociaux, qui fût dans le cas d'être maintenu. Cette partie elle-même allait recevoir, sinon des modifications, du moins de l'extension ; le Messie étant appelé à donner à la révélation un plus grand développement, et à la morale un degré de perfection que ne comportait point l'état où se trouvait le genre humain avant qu'il eût été racheté.

Ainsi la promulgation de la loi de grâce et la réunion du peuple qui devait se gouverner d'après elle entraient dans la mission du Messie.

Ce n'est donc pas simplement un prophète, mais c'est un législateur souverain dans l'ordre des choses intellectuelles que tout chrétien doit voir dans le Christ issu de David selon la chair.

Or il est un principe que jamais législateur ne s'est avisé de méconnaître : c'est qu'une société, de quelque nature qu'elle soit, quelque restreinte qu'elle puisse être, ne saurait se maintenir, s'il n'y a pas une autorité qui la règle. En vain la loi existerait-elle ; s'il est permis à chacun de l'interpréter à son gré, de l'appliquer à sa guise, c'est comme si elle n'existait pas. La loi, par elle-même, n'a aucun moyen de répliquer à celui qui l'entend mal, ni de réprimer celui qui la viole ; il y aura donc nécessairement anarchie, même après que la loi aura été promulguée, s'il n'y a pas

un corps de magistrature établi pour déterminer le sens dans lequel la lettre doit être entendue, et pour donner force à la loi.

D'après cela il est naturel de penser que le divin législateur, qui a eu pour objet, en publiant la loi de vérité, de mettre fin à l'anarchie des esprits, n'aura point omis de constituer une magistrature suprême investie du droit de prononcer sur les doctrines; et qu'il lui aura conféré le pouvoir de terminer les différends par une décision infaillible, puisqu'il n'y a qu'une décision de ce genre qui puisse imposer la loi aux intelligences et les concentrer dans l'unité.

Aussi a-t-elle été créée, cette institution, sans laquelle la loi évangélique n'eût été qu'une lettre morte, et sans laquelle aussi l'ordre n'eût jamais pu s'introduire dans le monde intellectuel. On voit en effet que le Christ ne s'est pas contenté de semer sur sa route les vérités du salut; mais qu'il en a confié le dépôt aux apôtres, et à Pierre notamment, pour qu'ils en devinssent les dispensateurs; établissant de cette sorte des pasteurs pour les simples fidèles, et au dessus des pasteurs un chef chargé de conduire tout le troupeau dans ses voies.

La voilà donc fondée, cette Église de Jésus-Christ. Tant qu'elle existera, elle portera sur

Pierre ; c'est le divin fondateur qui l'a dit : assise sur ce roc inébranlable, elle défiera toutes les puissances de l'enfer, elle déjouera tous les artifices du démon, car l'esprit de vérité sera toujours en elle, et la puissante main de Dieu la soutiendra perpétuellement.

Enrichie des dons de la grâce, confiante dans les promesses de celui qui ne trompa jamais, nous la verrons bientôt s'élancer au milieu des juifs et des gentils, pour continuer la mission du Messie et commencer elle-même son œuvre.

Or il ne s'agissait de rien moins que de changer la face du monde. A considérer la chose humainement, cette entreprise était irréfléchie, téméraire. Tous les peuples, un seul excepté, étaient livrés à des superstitions qu'une longue suite de siècles avaient consacrées : c'étaient des croyances qui se liaient aux institutions politiques, qui avaient jeté de profondes racines dans les mœurs, qui se trouvaient en rapport avec les habitudes de la vie privée : l'intérêt particulier veillait à leur conservation ; la puissance publique avait charge de les maintenir : voilà ce qu'il fallait renverser. Si du moins il y eût eu quelque raison de croire que les passions mises en jeu se prononceraient et accourraient comme auxiliaires, on concevrait mieux la tentative, puisque c'est à l'aide des passions que la

plupart des révolutions se sont faites. Mais une religion qui prêche la surbordination et la patience, qui fait une loi de la pénitence et de l'abnégation de soi-même, une religion qui prend à tâche de contrarier la nature dans ce qu'elle a de vif et d'emporté, n'a rien qui réponde aux passions du cœur de l'homme ; bien loin de les flatter, elle les combat. Ainsi les passions d'une part, les préjugés de l'autre, se trouvant intéressés fortement au maintien de ce qui est, vont se liguer et agir de concert à l'encontre de la mission apostolique.

Cependant il est une classe d'hommes qui se fait gloire de n'être point, comme les autres, asservie au joug du préjugé : ils affichent l'indépendance ; ils ont la prétention d'agir en toutes choses par raison. L'Évangile aura-t-il un plus libre accès auprès d'eux? la chose est douteuse, il est à craindre même que l'opposition de ce côté ne se manifeste plus forte. Si la religion du Christ se fût bornée à proscrire les vices grossiers, laissant un libre cours à l'orgueil, elle eût peut-être trouvé des partisans dans cette secte fameuse qui déclamait elle-même contre la volupté ; si elle eût, au contraire, fait grâce aux penchants impurs, dirigeant uniquement les efforts de son zèle contre le pédantisme et la morgue des stoïciens, elle

eût vraisemblablement rencontré, parmi les disciples d'Épicure, quelques philosophes disposés à faire cause commune avec elle ; mais l'Évangile ne se prête point à ces sortes de ménagements : et Paul, l'intrépide apôtre des nations, n'est pas homme à transiger. Du haut de son siége apostolique, il lance un anathème général contre les œuvres de la chair ; et de cette sorte il frappe d'un seul coup les deux sectes : car il comprend dans l'énumération qu'il fait des œuvres de la chair, aussi bien les actions dont l'orgueil est le principe, que celles dont la sensualité est la source. Ainsi l'apôtre ne craint pas de heurter à la fois Épicure et Zénon. Il va plus loin ; et prenant la philosophie elle-même à partie, il lui reproche son inutilité, il montre combien elle est vaine : La science des savants, dit-il, sera rejetée ; et, puisque la sagesse humaine n'a pas réussi à faire connaître Dieu au monde, c'est par la folie de la prédication que cette connaissance lui viendra et qu'il sera sauvé.

Mais quel est-il, ce Paul qui gourmande ainsi la sagesse humaine ? Un avorton, s'il faut l'en croire (*a*) ; un homme de rien, s'il faut en juger d'après les idées communes : et cependant,

(*a*) *Mihi tanquam abortivo visus.* I. Cor., xv, 8.

sous le rapport des avantages auxquels s'attache la considération en ce bas monde, et dont il déclare lui-même qu'il est dépourvu, les autres apôtres sont encore au dessous de lui.

Jésus-Christ, en effet, pour établir l'empire universel de la croix, n'a pas voulu s'associer dans le principe les puissances de la terre; et pour former le collége apostolique, il n'a pas cherché non plus ce qu'il y avait de plus éminent en doctrine, ou de plus distingué par le talent : il semble qu'il ait pris à tâche de mettre la faiblesse aux prises avec la force (*a*), à cette fin que, par rapport au succès de la prédication évangélique, il n'y eût rien à attribuer à l'homme. Dans cette vue, il sépare du milieu de la nation juive, qui est elle-même aux yeux des gentils un peuple méprisable, douze individus, nés de parents obscurs, vivant du produit de leur travail journalier; il place à leur tête un pêcheur de la Galilée : et voilà cette armée formidable qui doit soumettre au joug de la nouvelle loi les Grecs et les barbares, les sages et les insensés, les savants et les ignorants, les juifs et les gentils; car c'est pour cela qu'ils sont envoyés.

(*a*) *Quæ stulta sunt mundi elegit Deus, ut confundat fortia.* I. Cor., I, 27.

Quelle mission étrange! comment a-t-elle pu être donnée, comment a-t-elle pu être accueillie? Cependant les apôtres ne l'ont point rejetée; loin de là, ils se sont félicités d'avoir été jugés dignes de sacrifier leur vie pour la remplir.

Le premier soin des apôtres, après qu'ils ont reçu la plénitude des grâces, est de rassembler, pour les faire entrer dans l'Église chrétienne, ceux de leurs frères qui habitent la Judée, et qu'ils trouvent disposés à reconnaître dans la personne de Jésus, le Messie promis. Les apôtres ensuite se dispersent : Pierre s'arrête à Antioche et y séjourne; enfin il arrive au lieu qui devait être le dernier terme de sa course.

Cependant le mouvement opéré par la prédication évangélique a donné au monde un ébranlement qui signale l'existence de l'Église : les puissances de la terre s'émeuvent, et de toutes parts s'élève une opposition violente. Les Juifs ont commencé la persécution, les gentils la continuent; ils entourent, ils pressent cette Église qui vient de naître; ils voudraient l'étouffer dans le sang. Rien n'y fait : elle lutte, sans employer d'autres armes que la patience; elle croît, sans mettre en œuvre aucun des moyens humains qui facilitent le succès; elle s'étend au loin; elle pénètre partout. Enfin après trois

cents ans d'une persécution très vive, le plus souvent atroce, et rarement interrompue, les Césars eux-mêmes courbent la tête et se rangent au nombre des adorateurs du Christ.

Rome alors voit avec étonnement le vicaire de Jésus-Christ et le prince temporel de la plus grande monarchie qui ait existé sur la terre, exerçant dans son sein, et chacun dans son ordre, le pouvoir qui leur est départi. Mais la Providence avait réglé que les choses ne resteraient pas long-temps sur ce pied. Ces deux puissances sont trop grandes pour être ainsi rapprochées; et l'Église eût eu bientôt à redouter, par rapport à l'exercice de sa juridiction, des embarras d'un autre genre, et plus difficiles peut-être à vaincre que ceux qu'elle avait précédemment surmontés. Protégée d'abord, elle eût fini par être asservie. Il est donc arrêté que le maître de l'empire cédera la place au successeur des apôtres; et Constantin, qui croit agir dans l'intérêt de l'état seulement, tandis qu'il ne fait qu'exécuter le décret d'en haut par lequel il est pourvu à l'indépendance du pouvoir spirituel, quitte Rome et transfère le siége de l'empire à Byzance.

Le danger par là devient moins imminent; toutefois il n'est pas entièrement et pour toujours écarté. Les oscillations, les intrigues et

les violences de la cour de Byzance, qui s'ingère à temps et à contre-temps dans toutes les discussions religieuses, portent sans cesse le trouble dans l'Église d'Orient. Le flot de la tempête quelquefois s'élève si haut que l'Occident à son tour est menacé, et la barque de saint Pierre mise en péril ; mais Dieu veille sur son Église : Rome décidément sera soustraite à l'influence de Byzance ; et malgré les efforts qu'elle-même fera pour se rattacher au gouvernement impérial, les liens qui les unissaient, relâchés de plus en plus, à la fin se détacheront et tomberont. En effet, et après avoir été souvent déçue, attendant inutilement le secours qu'elle réclamait du chef de l'empire, Rome, abandonnée à elle-même, s'est insensiblement habituée à se ranger sous l'égide de la puissance spirituelle. De cette sorte, et naturellement, les papes se sont trouvés engagés à prendre part aux événements désastreux qui ont marqué pour les peuples de l'Italie l'époque de la décadence du Bas-Empire. Ainsi les vicaires de Jésus-Christ, long-temps avant que Pepin et Charlemagne leur eussent concédé aucune portion de territoire, avaient été, par la force des choses, poussés au timon des affaires ; et ils exerçaient dans Rome une sorte de juridiction mixte.

Enfin il s'accomplit, cet événement important que la Providence préparait de longue main : le pape devient indépendant et souverain.

Ainsi le voilà, ce siége apostolique, centre du pouvoir spirituel, source de la lumière qui doit se répandre dans toute la suite des âges, porté maintenant assez haut pour n'être point exposé continuellement aux envahissements de la force matérielle ; le voilà qui s'élève comme un phare au milieu de la chrétienté !

***

Tandis que l'Église s'affermit sur sa base, et s'étend du côté de l'Occident, en Orient elle fait des pertes. Une secte ennemie du christianisme a pris naissance en Arabie : fanatique et violente de sa nature, elle subjugue par la force des armes la contrée qui l'a vue naître ; puis elle en dépasse les limites, et se précipite comme un torrent sur les provinces de l'empire. En moins de cinq années, trois des quatre grands patriarcats de l'Orient passent sous la domination musulmane : et partout où le mahométan s'établit, le chrétien est dans l'oppression ; il est persécuté.

Mais l'épreuve des persécutions n'est pas

toujours ce qu'il y a le plus à redouter pour le peuple fidèle ; souvent il arrive que la foi s'épure au feu des tribulations : ainsi l'Eglise d'Orient aurait pu se soutenir et dans tous les cas se relever, si elle-même, en se séparant de l'Eglise-mère par un schisme qui dure encore, n'eût point aggravé sa situation.

La prééminence de l'Eglise romaine, en se reportant aux premiers siècles de l'ère chrétienne, était un point universellement établi : on s'accordait à voir dans l'évêque de Rome le successeur de saint Pierre, c'est-à-dire de celui que saint Chrysostôme, cet illustre Père de l'Eglise grecque, ne croyait point exalter outre mesure en le désignant comme le coryphée du chœur des apôtres, la tête et le chef de cette sainte famille, le fondement de l'Eglise, le préfet du monde entier ; et de même qu'il n'y avait pas un seul évêque qui ne se crût fondé à exercer les pouvoirs que les apôtres avaient reçus, par la raison que ces pouvoirs, en vertu de l'institution divine, étaient transmissibles à leurs successeurs ; de même aussi n'y avait-il aucun d'eux qui contestât à l'évêque de Rome le droit de faire valoir les prérogatives d'honneur et de juridiction attachées à son siége, comme ayant succédé lui-même au prince des apôtres. Ainsi de toutes les parties de la chrétienté, les yeux

étaient fixés sur la chaire de saint Pierre, et l'Eglise convergeait à ce point comme à son centre. La vérité y cherchait un refuge quand elle était poursuivie injustement; et l'erreur elle-même, tant que Rome n'avait pas prononcé, ne se regardait point comme définitivement condamnée.

Le déclin de la puissance impériale en Europe ne changea rien à cet état de choses; et bien que les empereurs eussent perdu leur influence en Occident, les papes n'éprouvèrent aucune atteinte dans leurs droits. Cependant, et par suite des événements qui établirent entre les provinces d'Orient et celles de l'Occident une ligne de démarcation prononcée, les relations entre ces deux parties du monde chrétien insensiblement devinrent plus rares; on vit même, à la longue, s'établir entre elles une sorte de rivalité.

Néanmoins les deux Eglises restaient unies; et il est à croire que jamais l'Orient n'eût été entraîné dans le schisme, si les patriarches de Constantinople, dans la vue de faire prévaloir des prétentions insoutenables, n'eussent eu intérêt à fomenter la division.

Obscure dans le principe, et soumise à la juridiction du métropolitain d'Héraclée, l'Eglise de Byzance resta pendant long-temps ignorée;

elle ne figurait qu'au dernier rang de l'ordre hiérarchique. Mais les empereurs ayant établi leur résidence à Byzance et donné à cette ville un nouveau nom, le siége de Constantinople de ce moment acquiert de l'importance. Il obtient d'abord au second concile général des prérogatives honorifiques; plus tard il se fait céder sur des provinces étendues des droits de haute juridiction; placé de la sorte au niveau des grands patriarcats de l'Orient, il s'élève insensiblement au dessus d'eux; enfin un patriarche de Constantinople se hasarde à prendre le titre d'évêque universel : il ne restait plus qu'un pas à faire, un dernier obstacle à franchir; c'était d'arriver au plein exercice des droits que ce titre semblait attribuer. Photius, au neuvième siècle, forme une entreprise qui devait le conduire à ce but : il échoue en Occident, il a plus de succès en Orient; toutefois il finit par succomber. Ainsi il était réservé à Cérularius de consommer le schisme; et lorsqu'on voit sur quels motifs frivoles la séparation a eu lieu, on demeure très convaincu que l'Eglise d'Orient ne cherchait alors qu'un prétexte pour rompre avec l'Eglise d'Occident. Plusieurs tentatives ensuite ont été faites pour mettre fin à ce schisme déplorable; elles ont manqué leur effet par suite de l'obstination invincible des Grecs, et notamment de

ceux qui habitaient la ville impériale. Enfin la mesure étant comblée, et la patience divine à bout, cette nouvelle Samarie a été abandonnée totalement : Constantinople est tombée au pouvoir des sectateurs de Mahomet.

Ainsi l'ambitieuse Eglise qui s'était constituée la rivale de Rome a reçu le châtiment qu'elle méritait. Elle n'a pu supporter que l'Eglise romaine conservât la primauté ; et maintenant un joug de fer pèse sur sa tête coupable. Non seulement elle est déchue des hautes prétentions qu'elle avait osé former, mais encore elle est gênée dans l'exercice du moindre de ses droits ; elle a perdu son indépendance ; elle gémit dans l'esclavage. Le patriarcat de Constantinople est mis journellement à l'enchère; pour être promu à cette dignité, jadis si relevée, aujourd'hui tant avilie, il faut satisfaire l'avidité d'un barbare qui la livre au plus offrant, en marquant le mépris qu'il en fait. Opprimée au dehors, ravagée au dedans par l'intrusion et la simonie, l'Eglise grecque n'est plus que l'ombre de ce qu'elle fut antérieurement au schisme. Cependant, et comme elle a conservé presque tous les dogmes de la foi, il est possible d'espérer de sa part le retour à l'unité ; et alors les sources de la vie se rouvriraient pour cette église désolée.

* * *

La fin que se proposaient les auteurs du schisme de l'Orient était de déplacer l'autorité ; le schisme d'Occident, qui a éclaté au seizième siècle, a eu pour objet de l'anéantir. Ainsi les auteurs du schisme de l'Occident sont allés plus loin que ceux qui avaient entraîné l'Orient hors des voies ; ils ont entrepris de saper l'édifice dans ses fondements, tandis que les autres ne s'étaient attachés qu'à démolir le faîte. L'orgueil humain a donc dépassé, dans cette dernière circonstance, les limites qu'il avait respectées précédemment ; il a détruit l'esprit de foi, et il a ouvert la porte à l'esprit d'indépendance qui fait tant de ravages aujourd'hui.

Mais l'homme a beau faire ; il ne sera jamais qu'un être dépendant : qu'il relève tant qu'il voudra dans son esprit l'idée qu'il conçoit de lui-même, il ne trouvera jamais dans le fond du *moi,* et comme lui étant propres, ni l'être, ni la vérité. Il n'y a que Dieu qui puisse dire JE SUIS CELUI QUI EST (*a*) ; et il n'appartient qu'à la sagesse divine incarnée de faire entendre ces pa-

(*a*) *Ego sum qui sum*, EXOD., III, 14.

roles : Je suis la vérité (*a*). L'homme est donc, en ce qui le fait être, dans la dépendance de celui qui seul existe par lui-même ; et par rapport à la vérité, dans la nécessité de la recevoir d'où elle découle, sans pouvoir la constituer.

Ainsi la vérité ne peut arriver à l'homme qu'autant qu'elle lui est, soit *intérieurement*, soit *extérieurement* révélée.

Quand elle lui arrive par voie de *révélation intérieure* ou *naturelle*, l'action de la Divinité est moins sensible, et l'homme alors est très disposé à se faire illusion : il s'imagine d'abord qu'il tire du *moi* les principes sur lesquels la raison humaine s'appuie ; tout ce qu'il fait sortir ensuite de ces principes, il se l'approprie comme une conquête ; il se regarde comme créateur dans l'ordre des choses intellectuelles : et son amour-propre est satisfait. Quand elle lui arrive par voie de *révélation extérieure* ou *surnaturelle*, il n'est plus possible à l'homme de se glorifier des connaissances qu'il acquiert : la vérité lui est transmise du dehors, et il ne peut plus se figurer qu'il l'extrait de son propre fonds ; elle lui est donnée toute faite, et il ne peut plus se complaire dans l'idée que c'est lui qui l'a con-

(*a*) *Ego sum via*, et veritas *et vita*. Joann., xiv, 6.

struite ; elle lui est imposée d'autorité, et il n'a plus d'autre mérite que celui de l'accepter avec soumission : l'amour-propre ici trouve moins son compte. Ainsi des deux voies par lesquelles la vérité peut s'insinuer dans l'esprit de l'homme, la première exalte l'orgueil et la seconde le rabaisse ; du reste celle-ci est bien assurément la plus sûre.

Il est à remarquer en effet que le nombre des vérités révélées naturellement à l'intelligence humaine est extraordinairement circonscrit ; tout se réduit à quelques axiomes, qui souvent encore sont contestés ; en sorte que pour étendre le cercle des vérités nécessaires, de manière à ce qu'il embrasse et le système religieux et les grands préceptes de la morale, il faut recourir au raisonnement : or, ici le danger commence, car la voie du raisonnement, quand il s'agit de pénétrer dans les profondeurs de la nature divine et dans les secrets de notre propre nature, est une route semée d'écueils. Il y a donc plus d'assurance à croire ce que Dieu veut bien nous en apprendre, qu'à chercher nous-mêmes ce qui en est ; c'est-à-dire qu'il est plus sûr, pour arriver à la connaissance des devoirs qui nous obligent, de suivre la voie de l'*autorité* que de prendre celle du *libre examen*.

Cependant il est des hommes qui s'obstinent

à rejeter toute révélation surnaturelle ; ils en contestent l'avantage, ils en dénient l'existence. Ils n'ont donc pas encore vu que l'acte de foi, qui est un hommage rendu à la véracité de Dieu, fait nécessairement partie des obligations de la créature dépendante : autrement, et s'ils s'en fussent rendu compte, comme il ne saurait y avoir un acte de foi méritoire sans une révélation surnaturelle, ils en auraient conclu la nécessité de cette révélation. D'autre part, et malgré l'expérience qu'ils font tous les jours de l'affaiblissement de la nature humaine, il paraît qu'ils n'ont point encore soupçonné qu'elle a dû subir quelque altération ; autrement ils auraient apprécié l'avantage d'un secours extraordinaire, destiné à réparer les pertes qu'elle a faites. Mais l'orgueil les aveugle : ils ne veulent pas que l'esprit de l'homme fléchisse sous le poids de l'autorité ; ensuite ils se dissimulent la dégradation de la nature humaine ; partant ils s'affranchissent de l'obligation, et ils rejettent le bienfait.

Toutefois il n'est point en leur pouvoir de modifier le plan que Dieu lui-même a tracé.

Or Dieu n'a pas voulu que les rapports de l'homme avec son créateur, d'où les devoirs religieux découlent, que les rapports de l'homme avec ses semblables, d'où les devoirs sociaux

dérivent, fussent abandonnés aux investigations de la raison humaine; et il en a fait l'objet d'une révélation spéciale.

Après avoir pourvu de cette sorte à ce qui peut avoir de l'influence sur les destinées éternelles des fils d'Adam, Dieu ensuite a négligé ce qui ne devait être pour eux qu'un simple objet de curiosité; et c'est là ce monde qui est resté dans le domaine de la raison humaine, comme un champ livré à la dispute. Ainsi la voie d'examen est ouverte aux scrutateurs des lois de la nature; mais la voie d'autorité a été tracée pour ceux qui veulent pénétrer dans le sanctuaire de la Religion.

Les peuples primitifs n'en ont pas suivi d'autres; et le genre humain pendant long-temps n'a vécu que sur des traditions. Ces traditions s'altérant, Dieu a jugé à propos qu'elles fussent concentrées dans un peuple mis à part : l'ennemi continuant à semer l'ivraie dans le champ du père de famille, l'erreur et le mal enfin ont prévalu dans le monde; le système religieux notamment est arrivé à ce point de n'être plus tolérable : frappés de ce désordre, des hommes de génie ont entrepris de rassembler, afin de les rétablir sur leurs bases, les principes de la morale et de la religion; mais, au lieu de chercher dans les profondeurs de l'antiquité les fon-

dements de l'édifice ancien pour le reconstruire sur le même plan, ou, ce qui eût été plus simple, de recourir à ce peuple privilégié qui avait été établi dépositaire des traditions primitives, pour les recevoir de lui comme étant l'expression de la vérité pure, ils ont préféré s'en rapporter à eux-mêmes, s'imaginant qu'à l'aide de la raison, ils pourraient réédifier le monde intellectuel : ils avaient présumé de leurs forces; aussi leurs immenses travaux n'ont-ils abouti qu'à rendre la confusion plus grande.

C'est alors que le Fils de Dieu est sorti du sein de son Père et s'est rendu visible aux hommes. Il n'est pas descendu sur la terre pour argumenter et raisonner; mais il est venu pour rappeler aux hommes ce qui avait été primitivement révélé, et donner à la révélation une plus grande extension; il est venu pour intimer ce qu'il faut croire et prescrire ce qu'il faut faire, sans admettre la raison à discuter. Les apôtres, investis eux-mêmes du pouvoir d'enseigner, et formés à l'école du divin Maître, suivent la route qu'il a tracée : ils rendent témoignage de ce qu'ils ont vu, ils transmettent fidèlement ce qu'ils ont appris; mais ils n'entrent point en discussion : ils prêchent, et ne dissertent pas. Les successeurs des apôtres marchent sur leurs traces, annonçant avec simpli-

cité les vérités du salut, évitant de s'engager dans la voie périlleuse du raisonnement, terminant les débats, s'il s'en élève, par un décret formel qui devient pour les fidèles un oracle de l'Esprit saint. Ainsi l'Église, dont les apôtres ont été les premiers pasteurs, héritière des promesses qui leur furent faites, exerçant tous les pouvoirs qui leur avaient été délégués, n'a jamais dévié. Toutes les fois qu'une nouveauté a essayé de s'introduire, ce n'est point par la force des arguments qu'on l'a combattue, mais c'est en l'accablant sous le poids de l'autorité; les monuments de l'histoire ecclésiastique l'attestent : on voit en effet que l'Église, en cas de dissentiment, n'a jamais fait autre chose que de constater par un jugement solennel la tradition universelle et constante, sans rien accorder à la curiosité indiscrète, sans se prêter aux exigences de la raison. Ce mode d'enseignement si simple a donc été constamment suivi, et l'Église le maintiendra, parce qu'il est d'institution divine; parce qu'il est le seul d'ailleurs qui puisse, dans l'état actuel des choses, convenir à la majesté de Dieu, et suppléer efficacement à la faiblesse de l'homme.

Que penser dès lors de ceux qui ont imaginé, au seizième siècle, d'opérer sur ce point une réforme, et de faire intervenir la raison dans la

discussion des dogmes de la foi? Certes ils ont bien mérité le titre de novateurs qu'on leur donne; et s'il était permis de croire que les suites de cette démarche ont été par eux calculées à l'avance, ils seraient dans le cas d'être qualifiés plus sévèrement.

Les auteurs de la réforme ont posé en principe que l'Écriture sainte est la seule règle de foi, et que chaque particulier est le juge du sens de l'Écriture.

Voilà donc le simple fidèle constitué juge des controverses de la foi; tandis que l'Église se trouve dépouillée, et du pouvoir d'enseigner, et du droit d'imposer sa décision comme une loi.

Mais le simple fidèle interprétera-t-il l'Écriture au moyen d'une inspiration particulière, ou seulement avec le secours de la raison? Cette question a été résolue dans le sens qui attribue le droit d'interprétation à la raison; c'est-à-dire que les protestants se sont vus forcés de s'en tenir à la voie de l'examen, et d'abandonner celle de l'inspiration individuelle, parce que cette dernière ouvrait la porte à toutes sortes d'extravagances et de folies.

Chaque protestant est donc appelé à dresser lui-même son propre symbole : on lui met l'Écriture à la main et puis on l'abandonne à

lui-même. Il admettra tout ce que sa raison comprendra facilement; mais si la lettre offre un sens qui ne s'accorde point avec ses propres idées, il mettra de côté le sens littéral, et s'attachera à quelques explications arbitraires, selon que son esprit le guidera.

C'est en procédant de la sorte que Luther et Calvin sont venus heurter contre le dogme de l'Eucharistie. Ce dogme, à s'en tenir au sens littéral, est aussi clairement exprimé, aussi nettement défini qu'aucun dogme puisse l'être dans l'Écriture ; cependant il semble contredire le rapport des sens, et Luther l'a falsifié ; il présente d'ailleurs des idées que la raison a peine à concilier; et Calvin l'a rejeté. Ainsi, d'après ce premier essai, il était aisé de voir que le dogme serait sacrifié toutes les fois que la raison humaine se trouverait embarrassée pour l'expliquer.

Mais il y a dans le Christianisme bien d'autres dogmes que celui de l'Eucharistie qui offrent des mystères à l'homme. Le mystère de la Trinité, celui de la Rédemption, celui de l'Incarnation et d'autres encore, présentent en effet des rapports que la raison ne peut envisager sans demeurer confondue : et pour ne parler ici que du mystère qui fait le fondement du Christianisme, est-il une intelligence au monde

qui puisse se flatter de lier entre elles les idées dont le mystère de l'Incarnation induit à faire le rapprochement? Quoi! l'humanité et la divinité s'unissant pour former le Verbe incarné; Être étonnant, qui est à la fois immortel et sujet à la mort; impassible et sujet aux souffrances; éternel et cependant né dans le temps: sont-ce là des difficultés moins grandes, des obscurités moins impénétrables que celles qui résultent de la doctrine catholique sur le dogme de l'Eucharistie? Assurément non. Il y avait donc lieu de s'attendre que la raison mise en présence de ce mystère reculerait épouvantée, et se réfugierait dans les explications allégoriques: aussi dès les premiers temps s'est-il trouvé, comme il s'en trouve encore aujourd'hui, des gens disposés à croire qu'on ne doit voir dans le mystère de l'Incarnation, et dans tout ce qui a été dit sur le Verbe incarné, que *figure*, *symbole* et *poésie*.

Ainsi la réforme, en vertu du mouvement qu'elle avait reçu, descendait naturellement et par degrés au socinianisme, écartant l'un après l'autre les différents dogmes qui faisaient obstacle à la raison.

Cependant les auteurs de la réforme ne s'étaient point attendus que les choses iraient si loin: ils avaient pris soin de marquer un but,

et croyaient qu'il ne serait point dépassé. Effrayés eux-mêmes de la rapidité du mouvement qui entraînait l'esprit humain dans la voie du libre examen, ils ont tenté de modérer ce mouvement et de fixer un point d'arrêt : effort inutile! le principe avait été admis, les conséquences arrivaient naturellement à la suite.

Voilà ce qui donnait à Fauste Socin un si grand avantage dans ses discussions avec les ministres protestants : un docteur catholique mis en présence de Socin n'eût point éprouvé le même embarras, car il eût décliné sur-le-champ la juridiction, sur le fondement que la raison individuelle n'est point investie du droit de prononcer sur le dogme ; mais Luther et Calvin ayant eux-mêmes traduit le catholicisme par devant ce tribunal incompétent, pour débattre le point dogmatique relatif à l'Eucharistie, les ministres sentaient qu'il y avait de leur part mauvaise grâce à se refuser d'y comparaître, quand Socin les invitait à discuter de la même manière le dogme de la Trinité et celui de l'Incarnation : ils se trouvaient donc dans une position fausse. Aussi qu'arriva-t-il? Socin fut inquiété, sans avoir été réfuté solidement ; il fut poursuivi comme un novateur dangereux par les novateurs eux-mêmes ; et cependant il n'avait à leur égard d'autre tort que

d'avoir pris les devants et d'avoir marché dans la voie que Luther avait ouverte; car du reste on ne pouvait pas lui faire le reproche de s'en être jamais écarté.

Il y a donc bien véritablement dans la réforme une force qui pousse incessamment toutes les sectes qui la composent à nier successivement les mystères de notre Religion. Cette force ne cessera d'agir que lorsque la réforme, après avoir traversé le socinianisme, sera enfin arrivée au pur déisme : le protestantisme, s'identifiant alors avec la philosophie spiritualiste, en suivra tous les mouvements irréguliers; on pourra peut-être, à s'en tenir aux simples dehors, remarquer encore une légère différence entre le protestant et le philosophe; mais au fond ils ne se distingueront plus.

Lors donc qu'on verra les ministres protestants éviter de s'engager dans l'exposition du dogme, et borner leur enseignement au développement de quelques vérités morales, dont le texte pourrait être pris dans les traités de Cicéron aussi bien que dans l'Évangile; lorsque l'animosité entre les diverses sectes s'éteindra faute d'aliment, c'est-à-dire par suite de l'indifférence dans laquelle elles seront tombées, relativement aux points de doctrine sur lesquels elles étaient en discordance; lorsqu'enfin une

sorte de sympathie se manifestera entre le protestantisme et le spiritualisme (*a*), bien que ce dernier se soit déjà prononcé nettement contre toute révélation surnaturelle : alors il sera permis de penser que la réforme est près d'atteindre son terme, et l'on pourra sans crainte affirmer que ses destinées sont accomplies.

Jusqu'ici nous n'avons considéré la réforme que sous une seule de ses faces ; il serait à propos de l'envisager maintenant sous un autre point de vue : car non seulement elle est soumise à l'action d'une force qui l'entraîne hors de la sphère du Christianisme, mais en outre elle est intérieurement travaillée par un principe d'anarchie qui ne lui permet pas d'arriver à l'unité.

Où il y a multitude, il ne peut y avoir unité, à moins qu'une autorité reconnue, imposant la loi, agissant avec force, n'introduise et ne maintienne l'ordre dans ce qui n'était d'abord qu'une masse confuse : or, avant que la réforme eût paru dans le monde, il y avait une autorité reconnue dans le monde, il y avait une autorité reconnue dans l'Église ; elle avait été établie

(*a*) Inutile d'avertir que *spiritualisme* est ici un synonyme de *déisme*. Quand spiritualisme est employé par opposition à *matérialisme*, il a un tout autre sens, et se prend en bonne part. — S. F.

par le divin Législateur, et tous les fidèles étaient tenus, en ce qui se rapportait à la foi et aux mœurs, de recevoir ses décrets comme une règle infaillible. Luther était, comme tout autre, pénétré de l'idée que cette obligation était de rigueur : mais ayant éprouvé quelque résistance à l'occasion de certaines opinions hétérodoxes qu'il soutenait avec emportement, au lieu de céder, il se roidit; et se voyant condamné, il s'est constitué en pleine révolte : c'est alors, et pour justifier cette démarche audacieuse, qu'il s'avisa de contester au pouvoir légitime son droit de souveraineté, sous le prétexte que la multitude en avait été dépossédée injustement. Il proclama donc ce principe si fécond en conséquences désastreuses, à savoir que le droit d'interpréter l'Écriture appartient à chaque individu, sans qu'il y ait pour cet individu aucune obligation d'assujettir son propre jugement à celui que porteraient d'autres hommes. En faisant ainsi un appel aux masses, et en les soulevant contre l'autorité, Luther échappait au danger le plus pressant; mais il se préparait bien des traverses : car, en vertu de l'indépendance proclamée, chaque individu ayant le droit de s'emparer du texte de l'Écriture, et de l'interpréter à son gré, il était à croire que bientôt il s'élèverait dans le sein de

la réforme des contradicteurs que Luther aurait à combattre.

Il eût été difficile en effet que toutes ces investigations particulières sur le sens des Écritures aboutissent en dernier résultat à l'unanimité. Les lois les plus claires, celles même qui ont pour objet de statuer sur des intérêts peu compliqués, sont susceptibles d'interprétations diverses : on voit des hommes éclairés, des magistrats impartiaux, être embarrassés quand il s'agit de faire l'application de ces lois; et quelquefois ils sont en opposition directe par rapport à la manière dont la lettre doit être entendue. Il était donc aisé de prévoir que le texte des livres saints, abandonné à l'examen individuel de chacun, livré sans défense à l'interprétation de la raison humaine, qui est, comme on sait, un juge facile à corrompre, et dont les lumières sont souvent en défaut, subirait bien des transformations ; il était aisé de prévoir que ce texte, expliqué par l'ignorance, commenté par le faux savoir, allégorisé par l'esprit philosophique, mis aux prises avec les passions, serait torturé dans tous les sens, de telle sorte que la doctrine profonde et mystérieuse qu'il contient, non seulement éprouverait quelque altération dans son essence, mais encore fournirait matière à mille systèmes divers : il y avait

donc lieu de s'attendre que des dissensions éclateraient parmi les réformés.

Cependant Luther aspirait à dominer exclusivement, et après avoir rejeté l'autorité suprême de l'Église comme une tyrannie insupportable, il ne souffrait pas d'être contredit; enflé de ses succès, il avait pris le ton et l'autorité d'un prophète; il se donnait le titre d'*ecclésiaste :* or il s'éleva d'autres enthousiastes à son exemple; et l'Allemagne vit bientôt surgir une foule de sectes fanatiques et séditieuses, qui fatiguèrent jusqu'à sa mort l'*ecclésiaste de Wittemberg*. D'un autre côté Zuingle jetait les fondements de l'Église des sacramentaires, et Calvin à Genève dressait pour ses adhérents un nouveau symbole : ainsi la discorde pénétrait de toutes parts, et le désordre allait toujours croissant; car aussitôt qu'une secte était formée, elle se divisait en plusieurs autres. Ces sectes, au surplus, n'étaient pas moins opposées entre elles qu'ennemies de l'Église romaine; les tentatives faites dans le but de les rapprocher et de les unir échouaient toujours. Cependant la confusion, quoiqu'elle fût très grande, n'était point encore arrivée jusqu'à son terme, puisque dans chaque secte particulière, il y avait une profession de foi commune, et quelque ombre d'autorité : mais de même qu'il

s'était trouvé dans la réforme des esprits hardis qui n'avaient pas craint de pousser le principe de *discussion* jusqu'à sa dernière conséquence, il s'en est également présenté qui ont voulu donner au principe de *division* tout le développement dont il était susceptible.

Il se forma donc une secte qui cherchait à s'affranchir de l'autorité que s'étaient attribuée les colloques et les synodes; et en effet, les indépendants soutenaient que chaque fidèle doit suivre les lumières de sa conscience, que chaque Église doit se gouverner d'après ses propres lois, sans aucune dépendance de personne, et sans obligation de reconnaître l'autorité d'aucun corps ou d'aucune assemblée ecclésiastique. C'était, il faut le dire, une très juste application du principe; mais en même temps c'était proclamer l'anarchie. Aussi les ministres, justement alarmés de cette attaque, qui tendait évidemment à compromettre l'existence de la réforme, en ruinant ce fantôme d'autorité dont ils avaient investi leurs colloques et leurs synodes, fulminèrent contre la secte des indépendants : Cette secte, disaient-ils, « est autant « préjudiciable à l'État qu'à l'Église, elle ouvre « la porte à toutes sortes d'irrégularités et « d'extravagances; elle ôte tous les moyens d'y « apporter le remède; et si elle avait lieu, il

« pourrait se former autant de religions que de « paroisses ou assemblées particulières (*a*). » Ces réflexions assurément étaient judicieuses ; mais convenait-il bien aux ministres qui composaient l'assemblée de Charenton de les présenter ? était-ce bien aux sectateurs de Calvin, lequel avait décliné la juridiction des évêques, des papes, de l'Église entière, pour en appeler à lui seul, qu'il appartenait de proscrire le jugement individuel, et d'insister sur la nécessité d'une autorité, comme moyen de terminer les débats ? était-ce bien à ceux qui avaient aboli le gouvernement épiscopal, dont l'origine remonte au temps des apôtres, qui couvraient de leur mépris la chaire de saint Pierre, dont le fondement repose sur le texte même de l'Évangile, qui réduisaient à néant l'autorité des conciles œcuméniques formés par la réunion des évêques de toute la chrétienté, à créer, de leur propre office, des juges pour statuer sur les différends en matière de doctrine, établissant divers degrés de juridiction, et plaçant au sommet le synode national, comme étant le tribunal suprême chargé de rendre la décision entière et finale : décision à laquelle, suivant

(*a*) Ce sont les propres termes dont se servit le synode calviniste tenu à Charenton en 1664. — S. F.

eux, les dissidents seront tenus d'*acquiescer de point en point et avec exprès désaveu de leurs erreurs*, s'ils ne veulent pas encourir la peine d'être *retranchés de l'Eglise?*

Non, ce n'était point à eux qu'il appartenait d'insister sur toutes ces considérations, non plus que d'établir une dépendance en matière de foi ou de discipline; toutefois il est heureux que les protestants aient été forcés de reconnaître qu'il faut une autorité dans l'Eglise, et d'avouer qu'à défaut de cette autorité, la porte sera ouverte à toutes sortes d'irrégularités et d'extravagances, que tous les moyens seront ôtés d'y apporter le remède, et qu'il pourra se former autant de religions qu'il y a de paroisses, d'assemblées particulières et même de têtes. Mais le divin fondateur de la religion chrétienne avait lui-même prévu ces inconvénients, et cela bien avant que les ministres calvinistes, assemblés en 1664, les eussent signalés : aussi avait-il voulu que les particuliers fussent assujettis à des supérieurs qu'il avait institués, et que ces derniers de leur côté rendissent hommage à celui qui leur avait été donné pour chef. Dès le temps des apôtres, l'Eglise se présente comme une société gouvernée par des ministres, lesquels ont de droit divin la mission d'enseigner et de juger : ces ministres ne sont pas du même ordre, ils exer-

cent des fonctions subordonnées les unes aux autres : dans chaque Eglise on voit un évêque assisté par des prêtres et des diacres; au centre de toutes les Eglises le vicaire de Jésus-Christ, dont la juridiction s'étend sur l'universalité. Ainsi les parties de ce grand corps se trouvaient intimement liées entre elles; l'autorité de l'épiscopat établissant l'unité dans les Eglises particulières, et la primauté du Saint-Siége l'unité dans toute l'Eglise catholique. Cet ordre de choses n'avait pas seulement été constitué pour un temps ; il devait durer toujours : de plus il avait été promis, et cette promesse émanait de bien haut, que l'esprit de Dieu résiderait dans cette Eglise jusqu'à la fin des siècles. Il avait donc été pourvu à tout dans l'intérêt de la vérité ; en sorte que le simple fidèle, en s'attachant immuablement aux décisions de l'Église, était sûr de ne pas se tromper.

Tel était l'ordre subsistant; et voilà ce que les auteurs de la réforme, après un long intervalle de siècles, ont entrepris de renverser. Engagés dans une lutte sérieuse avec l'autorité, ils l'ont méconnue et se sont hâtés d'appeler à eux tous ceux que l'appât de la liberté pouvait séduire. Le nombre en a été grand ; mais comme l'anarchie suit ordinairement de près la révolte, la discorde s'est introduite sur-le-champ dans

le camp de la réforme. Il s'est agi d'y porter remède : la chose n'était point facile, car il fallait créer une autorité, sans porter atteinte au principe de l'indépendance individuelle; or il y avait au fond de tout cela non seulement embarras, mais en outre contradiction. C'est ce que les indépendants ont bien senti, et ils n'ont pas manqué de s'en prévaloir; s'étant donc attachés à faire ressortir cette contradiction, ils se donnaient sur leurs adversaires un immense avantage.

Il est à remarquer en effet que les ministres protestants n'ont jamais abjuré le principe qui confère à tout individu la liberté du libre examen; ce principe est ancré trop profondément dans la réforme pour qu'on puisse essayer de l'en arracher; et d'ailleurs, les ministres eux-mêmes, quand ils veulent justifier le schisme, sont obligés d'y recourir. Ils sont donc dans la nécessité de soutenir que l'Ecriture est la seule règle de foi; que tout fidèle est juge du sens de l'Ecriture; qu'un particulier a le droit de se séparer de la société qui lui paraît être tombée dans l'erreur, de s'attacher à une autre, d'en former lui-même une nouvelle, en prenant sa conscience pour guide et la parole de Dieu pour règle; que, bien loin que le fidèle, en ce cas, soit tenu de soumettre son jugement à l'autorité

de qui que ce soit, il doit tenir pour certain qu'il lui peut *arriver d'entendre mieux la parole de Dieu que tout un concile, fût-il assemblé des quatre parties du monde et du milieu*. Voilà ce qu'un ministre, quand il est pressé sur ce point, est hors d'état de désavouer (1). Or, après de tels aveux, est-il besoin de faire observer que cet échafaudage de juridictions entées les unes sur les autres, n'est, en ce qui peut se rapporter à la découverte de la vérité, qu'un appareil de théâtre propre à fasciner les yeux de la multitude; et que ce jugement qui doit tout terminer, portant excommunication avec lui, n'est qu'un vain épouvantail, qui ne peut faire d'impression que sur les simples? A quoi peuvent aboutir en effet ces décisions qui ne décident rien, cette *résolution entière et finale* qui ne résout rien? Tout cela peut servir, si l'on veut, à constater qu'il y a dissidence d'opinions; mais quant à la question de savoir de quel côté la vérité se trouve, tout reste indéterminé. Car il n'est que trop visible que ce jugement solennel, qu'on présente comme décisif et souverain, se réduit, en dernière analyse, à une simple déclaration portant que le synode national est en discor-

(1) Voyez la Conférence de Bossuet avec le ministre Claude, n. 2.

dance avec tel particulier dénommé : il est certain également que la sentence d'excommunication prononcée n'est au fond qu'une mesure de *discipline intérieure*, qui exclut d'une assemblée celui qui n'en partage plus les sentiments. Voilà bien la dissidence constatée ; mais, après cela, qui a tort, qui a raison? est-ce le synode, est-ce le dissident? L'examen est ouvert ; chacun en jugera suivant les lumières de sa conscience, et prononcera suivant qu'il lui paraîtra : car le synode ne se donne pas pour infaillible ; dès lors il a pu se tromper, et il faut examiner après lui. D'un autre côté, le particulier a pu tomber dans l'erreur ; il ne faut donc pas s'en rapporter aveuglément à lui, quelque éclairé qu'il puisse être. Ainsi la question est encore à résoudre, même après la décision rendue, et le débat, comme on voit, n'est pas terminé.

C'est que, dans le fait, il n'y a qu'un jugement émanant d'une autorité infaillible qui puisse, en matière de doctrine, mettre fin aux disputes, et forcer la raison humaine à se soumettre. Tant que l'homme est placé vis-à-vis de l'homme, il a le droit de résister aussi longtemps que sa propre conviction n'est pas formée ; mais quand il se retrouve en présence d'une autorité infaillible, l'homme au contraire doit céder ; et s'il éprouve quelque répugnance

à le faire, il doit s'expliquer cette opposition en l'attribuant à quelque défaut de raisonnement, ou bien à l'incapacité de son esprit. Ainsi, quand Dieu se manifeste, soit par voie de *révélation naturelle*, soit par voie de *révélation surnaturelle*, il faut acquiescer.

Or il est à remarquer que la révélation *naturelle* est muette sur ce qui constitue, à proprement parler, la religion; car elle ne nous apprend point ce qu'est Dieu, et ne nous dit point ce à quoi les hommes sont obligés envers lui : tout ce que nous pouvons connaître, en mettant de côté la révélation surnaturelle, par rapport à ces obligations si importantes, ainsi que sur la nature de Dieu, se réduit à quelques vérités, qui, lors même qu'elles auraient le caractère de l'évidence, ne porteraient pas le sceau de l'infaillibilité, puisqu'elles ne peuvent être établies que par voie de démonstration, et n'arrivent point à l'esprit de l'homme immédiatement. Ainsi le philosophe qui rejette la révélation surnaturelle se voit obligé, dans le silence de la révélation naturelle, de constituer la religion comme une science. Il aura à se démontrer que Dieu existe et à se rendre compte de ses divers attributs; il faudra qu'il étudie la nature humaine à fond et s'explique les contradictions étonnantes qu'elle présente;

enfin les rapports de l'homme avec Dieu devront être déterminés par lui rationnellement : le voilà donc engagé dans une périlleuse entreprise, s'étant hasardé, avec les moyens que sa raison bornée peut lui fournir, à parcourir le champ de l'infini.

Il n'en est pas de même du simple fidèle qui reçoit avec reconnaissance le bienfait de la révélation *surnaturelle ;* il se trouve par là même délivré du péril d'un examen qui a été pour tant d'autres l'occasion de faire naufrage : appuyé sur l'autorité infaillible de l'Eglise comme sur un roc inébranlable, il est calme au milieu de la tempête, et contemple sans effroi le mouvement des vagues agitées, qui se succèdent l'une à l'autre pour venir toutes mourir à ses pieds.

Entre ces deux positions si différentes, il semblerait qu'il n'est pas difficile de choisir : d'une part c'est l'esprit philosophique, entouré de ses incertitudes, qui se présente pour diriger l'homme à travers les abîmes de l'infini ; d'autre part c'est l'esprit de Dieu, muni du flambeau de l'infaillibilité, qui s'engage à conduire le fidèle directement à son but. Cependant l'orgueil humain s'opiniâtre, et de nos jours il n'est que trop souvent écouté.

Aussi que voyons-nous ? La psychologie est

soumise à des variations perpétuelles; ce que l'un a fait hier, l'autre le défait aujourd'hui; ainsi la science de l'homme ne s'achève pas : d'autre part l'ontologie est si ardue, que les philosophes un peu circonspects n'osent plus l'aborder ; ainsi la science de Dieu est en quelque sorte abandonnée. Si donc il n'eût pas été pourvu, au moyen de la révélation surnaturelle, à ce que l'homme connût ce qu'il faut qu'il sache, et sur la nature de la cause première, et sur ses propres destinées, nous serions sur tous ces points dans une incertitude accablante. Car, au lieu de répandre sur ces hautes questions des lumières vives, la philosophie, à mesure qu'elle avance, épaissit les ténèbres davantage : insensiblement elle obscurcit ce qui paraissait auparavant clair à tout le monde, et là où régnait l'harmonie, elle finit par établir la division. C'est là, en effet, la tendance de l'esprit philosophique; il pousse naturellement la raison humaine au scepticisme, et il réussit merveilleusement à mettre en désaccord les esprits. Ce n'est pas que la faculté de raisonner ne soit en elle-même un don précieux; mais il faut qu'elle s'arrête aux faits et aux principes, surtout il convient qu'elle laisse en dehors tout ce qu'on peut reconnaître avoir été révélé. Quand elle dépasse ces limites, elle

bouleverse tout : ainsi dans la morale, l'esprit philosophique, s'il n'est bien réglé, tuera le sentiment ; dans l'histoire, il contredira les faits avérés ; dans la physique, il anéantira le monde extérieur; dans la métaphysique, il rendra problématiques les axiomes; enfin dans la religion, il niera les dogmes révélés. Il importe donc grandement de ne pas le laisser pénétrer dans le sein de la religion, si l'on veut y maintenir la *fixité*, si l'on veut y entretenir l'*unité*. Dans le vrai, quand il s'agit de révélation surnaturelle, la mission de l'envoyé est le seul objet qui puisse être mis en discussion ; et si cette mission est constatée, la raison a épuisé tous les droits de sa juridiction : elle n'est pas compétente sur le reste : lors donc qu'il s'agit de statuer sur le dogme, il n'y a point à hésiter entre la voie du libre examen et celle de l'autorité.

Cependant le protestantisme a essayé de se frayer une route entre ces deux voies, posant en principe d'une part l'autorité de l'Écriture, attribuant à la raison d'autre part le droit d'interprétation ; c'était livrer le dogme à la discussion et donner entrée à l'esprit philosophique : aussi n'a-t-il pas tardé à manifester sa présence, poussant la réforme au *socinianisme*, qui est le scepticisme appliqué à la religion

chrétienne, et à l'*indépendantisme*, qui est l'anarchie en fait de société religieuse. Vainement a-t-on essayé ensuite de comprimer le développement de ces germes pernicieux, il n'a pas été possible d'en arrêter le progrès ; maintenant l'indépendantisme est un sentiment qui prédomine dans la réforme, et le socinianisme est au fond de tous les esprits : il n'y a pas un protestant, du moins parmi ceux qui ont la prétention de raisonner leur opinion (prétention, du reste, que les travaux des sociétés bibliques étendent de plus en plus), qui ne se regarde comme indépendant, et qui, s'il voulait en même temps énoncer franchement son symbole, ne réduisît à un très petit nombre d'articles ce qu'il croit fermement.

Toutefois il est un point sur lequel les protestants sont d'accord, et n'hésitent pas ; c'est la négation du catholicisme : tout autre dogme du christianisme, énoncé positivement, trouverait indubitablement un contradicteur dans la réforme ; mais sur celui-là point de dissentiment. Aussi l'évêque de Saint-David, zélé protestant du reste, voulant définir le protestantisme, n'a pas cru pouvoir le caractériser mieux qu'en disant : Le protestantisme, c'est l'*abjuration du papisme*. Voilà donc le seul lien d'union qui existe entre les membres de cette préten-

due société religieuse; c'est là le seul dogme qu'elle professe unanimement : mettez ce dogme négatif à part, tout devient objet de controverse dans la réforme.

Ainsi le protestantisme, c'est l'*abjuration du papisme :* d'où il suit que, dans l'opinion de l'évêque de Saint-David et des protestants en général, où se trouve le pape, là ne peut être l'Église. On ne l'entendait pas de la sorte au quatrième siècle de l'ère chrétienne; car un illustre docteur de l'Église, saint Ambroise, archevêque de Milan, disait, au contraire, que là où se trouve le pape, là aussi est l'Église, *ubi Petrus, ibi Ecclesia* (1). Si nous remontons plus haut, au troisième siècle par exemple, le vénérable saint Cyprien, évêque de Carthage, se présente et nous dit : *qu'il n'y a qu'un Dieu, un Christ, une Eglise, une chaire fondée sur Pierre, par la parole du Seigneur; qu'on ne peut élever un autre autel, ni établir un nouveau sacerdoce* (2). Nous laisserons à l'évêque de Saint-David le soin de concilier cette doctrine des premiers siècles avec celle des réformés.

De tout ce qui précède, il résulte que les

(1) Saint Ambroise, sur le psaume 41.
(2) Saint Cyprien, lettre 43.

auteurs du schisme de l'Occident (*a*) ont de beaucoup dépassé les auteurs du schisme de l'Orient. Luther et Calvin n'ont pas seulement travaillé à faire changer l'autorité de main, ils l'ont sapée dans sa base; en sorte qu'il n'a pas tenu à eux que l'édifice majestueux, élevé par le Sauveur des hommes, ne fût ruiné totalement. Ainsi ils ont rompu l'unité; ils se sont ingérés sans mission à réformer l'Église; après avoir eux-mêmes altéré le dogme, ils l'ont livré sans défense à des novateurs plus entreprenants qu'eux; enfin ils ont précipité la réforme dans un abîme de confusion tel, qu'il n'est plus possible même de donner le nom d'église à cette masse hétérogène qu'on désigne sous celui de protestantisme. Ce mot d'*église*, en effet, rappelle l'idée d'un corps dont les membres sont en rapport avec le tout et sont soumis à la loi de l'unité, d'une société spirituelle dont les individus sont unis par des liens de fraternité, et professent la même doctrine, d'une association religieuse, fondée sur des croyances communes et sur la participation au même culte; or, rien

(*a*) Les historiens ecclésiastiques nomment communément ainsi le schisme causé par les antipapes au XIVe siècle. Mais cette appellation ne convient-elle pas beaucoup mieux à la grande scission opérée au XVIe siècle dans l'Occident par la Réforme? — S. F.

de tout cela n'existe dans le protestantisme. C'est un mélange d'opinions contradictoires; c'est un composé de mille sectes différentes; toutes les anciennes hérésies s'y sont renouvelées : d'autres, en grand nombre, y ont pris naissance; le déisme, sous le nom de socianisme, s'y est lui-même introduit. A Dieu ne plaise que nous appelions jamais du nom d'église, cette étrange et déplorable confusion!

Ainsi le schisme d'Occident, soit qu'on remonte à son origine, soit qu'on s'attache à ses conséquences désastreuses, ne peut pas être considéré comme ayant de l'analogie avec le schisme d'Orient.

Cependant, et à la faveur de l'ébranlement que ces deux schismes ont produit, il est arrivé que la puissance temporelle, en certains lieux, s'est agrandie, en s'emparant de l'autorité qui échappait à celui que le divin fondateur du christianisme avait donné pour chef à l'Église. De là se sont formées ces églises particulières portant le nom des peuples qu'elles gouvernent, lesquelles cherchant à se soustraire à la suprématie de la chaire de saint Pierre, sont tombées sous la domination des princes de la terre. Ainsi l'église moscovite, l'église d'Angleterre, et d'autres encore sont dans ce cas : comme elles font partie des communions chrétiennes et

offrent des caractères particuliers, qui ne permettent pas de les confondre entièrement soit avec l'église grecque, soit avec la réforme, elles doivent fixer un moment notre attention.

***

Ces églises, qu'on désigne assez communément sous le nom d'*églises nationales*, ont perdu leur indépendance; mais elles ne sont point opprimées, ni avilies : elles ont été incorporées dans l'État, elles participent aux avantages dont jouissent les institutions du pays; et la puissance publique fait rejaillir sur elles une partie de l'éclat qui l'environne. Comme elles ne sont pas livrées à l'action de l'esprit particulier, puisqu'il y a une autorité qui s'est chargée de régler les croyances, et qui a en main des moyens de force pour appuyer ses décrets, elles ne présentent point, à l'extérieur du moins, ce désordre qu'on remarque dans les autres sectes dissidentes : on reconnaît même dans la plupart d'entre elles les vestiges de l'ancienne hiérarchie, on retrouve dans quelques unes la trace de la succession apostolique. Mais tout cela n'est qu'apparence; le fond manque : et semblables à ces idoles revêtues d'or et d'argent dont parle l'Écriture, ces

églises ont des pieds et ne marchent pas; elles ont des yeux et ne voient pas; elles ont l'organe de la voix et ne parlent pas.

Lorsque nous disons que les églises nationales n'ont pas la faculté de marcher, il est bien loin de notre pensée de leur reprocher d'être constantes dans leurs dogmes; car jamais la variation ne sera pour nous une marque de vérité : mais nous voulons dire qu'elles sont resserrées et circonscrites dans un cercle dont elles ne peuvent sortir; et que de plus elles n'ont aucun mouvement spontané. Ces églises, en effet, s'étant identifiées avec le gouvernement qui s'en est constitué le régulateur, si le gouvernement avance, l'église alors s'étend avec lui; s'il recule, elle est entraînée dans ce mouvement rétrograde; car, d'elle-même elle est incapable de se mouvoir. Il peut arriver que l'église nationale ne domine pas sur toute l'étendue du territoire soumis à la loi politique de l'État; mais, du reste, elle n'en dépasse jamais les limites. Ainsi l'église anglicane, par exemple, ne couvre pas, et même il s'en faut beaucoup, toutes les parties du vaste empire que la loi d'Angleterre régit; mais il est d'autre part bien certain qu'elle ne saurait se maintenir et encore moins s'étendre au delà des frontières de ce même empire. Aussi a-t-on vu

l'église des États-Unis se séparer de l'église d'Angleterre par suite de la révolution ; et bien loin que cette séparation ait causé la moindre surprise, on eût vu avec étonnement, au contraire, les Anglo-Américains reconnaître encore la suprématie religieuse du roi et du parlement d'Angleterre, après que les liens politiques qui unissaient la colonie à la métropole avaient été rompus.

Ainsi les églises nationales reçoivent le mouvement du dehors, et ce mouvement emprunté ne peut s'exercer que dans certaines limites ; elles sont, par la nature même de leur institution, bornées de toutes parts : dès lors il n'est aucune d'elles qui puisse aspirer à l'universalité et prétendre au titre d'*Eglise catholique ;* en sorte que sans aller plus loin, l'illégitimité des églises nationales se trouve être déjà constatée.

Nous avons dit aussi que ces églises ont des yeux, et ne voient pas : jadis elles ont vu ; alors elles avaient, pour se guider, la lumière de l'Esprit saint, cette lumière qui a lui avec un nouvel éclat à l'avénement du Messie, et qui ne s'éteindra jamais au milieu de la catholicité. Mais elles ont fermé les yeux à cette lumière divine ; elles se sont volontairement privées de la clarté qui descendait des cieux ; et maintenant elles ne voient, dans les choses qui se rapportent

à Dieu, que par les yeux de ceux qu'elles étaient elles-mêmes chargées de conduire.

De même, elles ne font que répéter, sans se permettre d'y rien ajouter, les paroles que leur suggèrent ceux qu'elles avaient elles-mêmes charge d'instruire ; en sorte que, sous ce rapport, l'ordre est encore renversé : car les princes de la terre n'ont pas reçu d'en haut la mission de diriger les pasteurs et de conduire le troupeau dans ses voies ; ce n'est pas à eux qu'a été concédé par le divin Législateur le droit de lier et de délier, d'enseigner et de prêcher, d'examiner et de juger : leur mission particulière ne se rapporte qu'au maintien de l'ordre extérieur ; l'ordre intellectuel n'est pas soumis à leurs lois : si donc le chef de l'Etat en vient à ce point d'imposer à l'Eglise ce qu'elle doit dire et faire, il y a de sa part empiètement sur le pouvoir spirituel ; et si l'Eglise acquiesce elle-même à cette usurpation, la consacre, en fait un dogme, elle renonce à faire partie de l'Eglise de Jésus-Christ, pour se réduire à n'être qu'un instrument entre les mains du pouvoir séculier.

Ces réflexions s'appliquent généralement à toutes les églises qui se sont séparées de Rome pour reconnaître la suprématie du chef de l'État : cependant, il est à remarquer que les églises réformées qui sont dans ce cas, offrent une sin-

gulière anomalie, car le pricipe du libre examen n'en est point exclu, et le droit que peut avoir chaque particulier d'expliquer et de commenter l'Ecriture, y est, au moins implicitement, reconnu ; toutefois les matières qui se réfèrent à la discipline et au dogme sont réglées par les lois du prince, sous la sanction de peines sévères ou de privation de certains avantages temporels : le fait semble donc être ici en opposition avec le droit. Pour les mettre en harmonie, il faudrait aller jusqu'à supposer une chose évidemment impossible : à savoir que dans ces églises, les individus qui les composent ont été constamment amenés par l'examen particulier auquel ils ont dû se livrer, à partager le sentiment de ceux qui gouvernent l'Etat : qu'ainsi, et en nous attachant plus spécialement à l'Angleterre, chaque Anglais, par la force de sa propre conviction, sera devenu schismatique avec Henri VIII, luthérien sous la minorité d'Edouard VI, puis catholique avec Marie, et enfin conformiste sous Elisabeth, sans que depuis lors il se soit élevé dans l'esprit d'un seul anglican un doute sérieux sur l'un des articles du réglement de 1562. Cette mobilité dans les consciences, à mesure que la loi de l'Etat se modifiait et changeait, cette fixité dans les esprits depuis qu'elle n'a plus varié,

enfin cet accord constant de l'esprit particulier avec les actes émanant du pouvoir politique, présenteraient un phénomène bien étrange, si tout cela pouvait être réel.

Mais il n'y a là que fiction : la vérité est que Henri VIII, placé entre les Anglais catholiques, qui croyaient devoir le ménager dans la crainte qu'il ne consommât entièrement l'œuvre de la réforme, et les Anglais protestants qui espéraient l'attirer à eux tout-à-fait, a su profiter habilement de cette position, pour faire adopter par le parlement et la nation tout ce qu'il lui plaisait de prescrire. C'est ainsi qu'après avoir rompu tous les liens spirituels qui unissaient l'église d'Angleterre avec Rome, et s'être fait conférer le titre de chef suprême de l'église anglicane, il s'est avisé qu'il fallait sur tous les autres points confirmer la doctrine catholique; et la loi des six articles fut alors par lui promulguée : cette loi qui portait contre les contrevenants la peine du gibet et du feu, a fixé en Angleterre jusqu'à la mort de Henri VIII l'état de la religion. Après lui sont venus les gouverneurs d'Edouard VI, lesquels étant partisans de la réforme, se sont appuyés de l'assentiment d'une partie de la nation, pour faire révoquer la loi des six articles et pousser l'Eglise anglicane dans la voie du protestantisme. Marie, survenant, essaya de rétablir

les choses sur l'ancien pied, et faisant usage des mêmes moyens que ses prédécesseurs avaient employés, elle a ramené l'église anglicane à la profession du catholicisme pur. Enfin Élisabeth arrivant immédiatement après, a pensé qu'il convenait de prendre un moyen terme : la profession de foi de l'église anglicane fut rédigée dans ce sens; et cette profession de foi, qui tient le milieu entre les erreurs des protestants, et les dogmes de l'Église catholique, fut approuvée dans le synode de Londres de 1562. Est-il à croire que la nation anglaise, pendant ce court espace de trente ans, ait changé réellement et par suite du libre examen, quatre fois de religion? Non, sans doute; et il est plus clair que le jour que tout ce mouvement n'est que le résultat de la contrariété des vues de ceux qui ont successivement gouverné. Si les individus eussent été abandonnés à eux-mêmes, on eût vu la nation anglaise se diviser naturellement en catholiques et en protestants, puis ces derniers se subdiviser en plusieurs sectes; quant à l'église anglicane, elle serait encore à naître.

Ainsi l'église d'Angleterre, de même que toutes celles auxquelles on peut donner le nom d'*églises nationales*, ne sont que des membres détachés de l'ancienne Église, qui ont subi,

sous l'influence du pouvoir temporel, des altérations plus ou moins profondes, suivant le caprice des gouvernants et d'après la disposition des peuples. Elles se sont formées à la suite des grandes commotions religieuses, et ne se maintiennent que par la force de pression qu'exerce sur elles l'autorité séculière. Mais cette force de pression ne peut produire qu'une unité apparente et extérieure ; sous cette apparence il peut régner une grande confusion. Dans les pays surtout où le protestantisme a déposé le ferment de l'anarchie, la dissolution doit être fort avancée. Quoi qu'il en soit, il doit venir un temps, où l'on essaiera de s'expliquer l'origine du pouvoir que l'État exerce sur les consciences; et si l'on demande alors aux dépositaires de la force publique qu'ils produisent le titre en vertu duquel ils prétendent être les dépositaires de l'immuable vérité, ils seront embarrassés.

La force et la vérité ne sont pas des choses de même nature; il n'y a point entre elles de connexité. La force, par elle-même, n'a de prise que sur ce qui est matériel : le corps peut être soumis à son action; quant à l'âme, elle est hors de sa portée. Non, ce n'est pas en employant la force qu'on arrive au cœur de l'homme; ce n'est point en inspirant la crainte

qu'on parvient à convaincre son esprit. Il est vrai cependant que la force peut exercer une grande influence sur les actes de la vie humaine, car elle a les moyens d'atteindre le corps, et le bien-être du corps entre pour beaucoup dans les déterminations de l'homme. Ainsi la force, dans certains cas, comprimera la manifestation du sentiment et de la pensée; quelquefois même elle amènera la volonté à produire au dehors certains actes, auxquels elle ne se serait pas portée naturellement : mais là finit l'empire de la force, c'est là que se termine le pouvoir de l'homme puissant. Nul, en effet, n'a le droit d'intimer à son semblable l'ordre d'aimer ce qu'il aime et de croire ce qu'il croit : un pareil ordre d'ailleurs serait tout-à-fait illusoire. Dès lors une loi qui prescrirait de tenir pour vrai tel dogme, de rejeter tel autre comme faux, ne peut être aux yeux d'un homme sensé qu'un acte très ridicule; à moins que le législateur, avant tout, n'ait justifié, ou tout au moins n'ait réussi à persuader qu'il est infaillible et qu'il a mission d'en haut. Hors ce cas, le potentat le plus absolu ne réussira point à imposer une croyance; et fût-il encore le philosophe le plus distingué, il échouera s'il veut établir une religion : car, la force, ainsi que nous l'avons dit, n'a pas de pouvoir sur les esprits. D'autre part

celui que la philosophie peut s'attribuer, tend bien plutôt à détruire qu'à créer l'esprit de foi. Pour fonder une religion, il faut donc de toute nécessité se donner pour prophète : aussi Marc Aurèle n'aurait pu faire ce que Mahomet a opéré. Cependant il est arrivé de nos jours que la force et l'esprit philosophique se sont ligués pour donner aux Français un système religieux : qu'a produit cette union éphémère ? Une parade au Champ-de-Mars ; une suite de représentations insignifiantes et presque burlesques, dans nos temples ; mais cette religion improvisée n'a pas fait un seul prosélyte.

Les hommes du pouvoir se tromperaient donc, et les philosophes, d'un autre côté, seraient dans l'erreur, s'ils pensaient jamais les uns ou les autres, qu'il dépend d'eux de créer à volonté un système religieux (*a*). Quand les princes de l'Europe ont imaginé d'envahir la suprématie et de régler le dogme, ils se sont donnés pour réformateurs, et ils ont éprouvé de la résistance ; elle eût été bien plus grande, disons mieux, elle eût été insurmontable, s'ils

(*a*) Voyez plutôt ce qu'il est advenu du Saint-Simonisme. Les hommes de talent ne lui ont pourtant pas manqué. Mais c'est qu'une religion n'est pas seulement un beau parlage, un spectacle, une utopie : il faut qu'elle vienne du ciel et qu'elle ait ses racines dans le cœur. — S. F.

se fussent présentés comme fondateurs, et s'ils eussent tenté de substituer à l'ancienne religion une croyance toute nouvelle. Au surplus, leur succès n'a pas été complet; et d'ailleurs ils n'ont pas grandement à s'applaudir de celui qu'ils ont enfin obtenu : car, du moment que l'autorité séculière a eu, de sa main glacée, saisi la portion de l'Église qu'elle avait à sa portée, l'esprit de vie s'est retiré, et il n'est resté entre les mains du pouvoir qu'un membre paralysé, qui ne peut plus se mouvoir de lui-même et que la puissance temporelle est obligée de soutenir.

Ainsi toutes les églises qui reconnaissent le souverain temporel pour chef, ayant été séparées du tronc qui les portait, sont maintenant autant de branches desséchées, et la sève n'y circule plus. Il en est qui offrent encore, en ce qui regarde le culte extérieur, un appareil de cérémonies qui rappelle les vieilles traditions; mais il en est d'autres qui ont pris à tâche de n'en pas conserver le moindre vestige; en sorte que sous le rapport de la forme, comme sous celui du fond, les églises nationales présentent beaucoup de diversité : il n'y a de commun entre elles que la sujétion qui les asservit aux princes de la terre.

ÉPILOGUE.

III.

Il nous semble qu'il doit résulter de tout ce qui vient d'être dit sur les sectes dissidentes, que ce n'est point en cherchant au milieu des églises qui se sont formées à l'occasion des deux grands schismes, qu'on trouvera l'héritière des promesses de Jésus-Christ. La plupart seraient fort embarrassées, s'il leur fallait produire un seul des titres exigés pour que la légitimité soit constatée; il en est même dans le nombre qui ne peuvent plus prétendre au nom d'églises, parce qu'elles sont tombées, d'après la nature du principe qu'elles se sont fait, dans la catégorie des sectes philosophiques; enfin, il est à remarquer à l'égard de toutes, qu'ayant cessé de s'appuyer sur la base que le divin fondateur avait établie, il n'est aucune d'elles qui ne porte maintenant à faux.

C'est ce qu'on ne saurait dire de la grande association religieuse dont se forme l'Église catholique : car elle est bien assurément posée

sur la pierre que Jésus-Christ avait choisie pour être le fondement de son Église. Le pape, en effet, est le successeur légitime de saint Pierre. Cette succession est établie de telle sorte que, s'étant trouvé, parmi les réformés, quelques hommes assez hardis pour contredire la tradition sur ce point, il s'est élevé, du sein même de la réforme, des savants pour les réfuter : ainsi sur ce point nulle difficulté sérieuse à craindre. D'autre part, il est certain, et les protestants sont loin de le nier, que le pape est le chef de la société religieuse catholique, que le siége de Rome est le centre auquel tous les divers rayons aboutissent. Le système catholique s'appuie donc en définitive sur l'Église dont Pierre a jeté les fondements ; et dès lors on ne peut pas dire que le catholicisme est assis sur une base fausse ; puisque dès l'origine, et d'après le plan que le divin architecte a tracé, la chaire de saint Pierre a été fondée pour servir de support à l'Église, elle a été établie pour constituer un centre d'unité auquel les églises particulières resteraient immuablement liées.

Dans le catholicisme, cette unité n'est point seulement apparente, au moyen de ce que l'Église catholique ne formerait qu'un seul corps sous un même chef ; mais elle est en outre intérieure et foncière, au moyen de ce que tous

les membres de cette société spirituelle disent le même symbole, l'entendent de la même façon et croient les mêmes vérités. Celui-là, en effet, cesserait de faire partie du corps mystique dont Jésus-Christ est le chef invisible, dont le pape est le chef visible sur la terre, qui hésiterait à prononcer que l'Église est infaillible et qui refuserait d'acquiescer par la foi à ce qu'elle aurait prononcé. La diversité ne peut donc pas s'introduire dans le sein de l'Église catholique, sa constitution y répugne; elle est *une* naturellement. Pourrait-on en dire autant des églises réformées, fussent-elles du nombre de celles que le chef de l'État gouverne et qui font corps extérieurement? assurément non : car toutes ces églises ayant indistinctement écarté le principe de l'infaillibilité, ont par là détruit l'esprit de foi, et sans l'esprit de foi il est impossible que les intelligences se mettent en accord et se concentrent dans l'unité. La doctrine catholique contient donc réellement, et à l'exclusion du protestantisme, le principe qui est le fondement de l'unité intérieure, de cette unité qui gît dans l'union des esprits.

Cette doctrine au surplus n'est point une affaire de convention; ce n'est pas une invention de la sagesse humaine, une sorte de fiction

imaginée à l'effet de prévenir les désordres de l'anarchie dans le monde spirituel ; elle a Dieu pour auteur ; elle a pour appui, indépendamment de la tradition, les paroles même du Sauveur : *Allez*, dit-il à ses apôtres, au moment de les quitter, *et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père, du Fils, et du Saint-Esprit, en leur apprenant à garder tout ce que je vous ai commandé. Et voici, je suis toujours avec vous jusqu'à la fin du monde.* Sur quoi Bossuet ajoute, par forme de commentaire : « Avec vous enseignant, avec « vous baptisant, avec vous apprenant à mes « fidèles à garder tout ce que je vous ai com- « mandé, avec vous, par conséquent, exer- « çant dans mon Église un ministère extérieur : « c'est avec vous, c'est avec ceux qui vous suc- « céderont, c'est avec la société assemblée « sous leur conduite que je serai dès mainte- « nant jusqu'à ce que le monde finisse ; tou- « jours, sans interruption : car il n'y aura pas « un seul moment où je vous délaisse, et, « quoique absent de corps, je serai toujours « présent par mon esprit (1). »

Ainsi l'établissement d'une autorité infaillible et perpétuelle, ayant pour objet d'absorber et

(1) Bossuet, Conférence avec le ministre Claude, n° 1.

de confondre tous les esprits dans l'unité de la foi, est clairement exprimé dans l'Évangile. Il est donc bien singulier que les protestants arguent les catholiques sur ce point, leur imputant à erreur de croire qu'il y a une autorité infaillible dans l'Eglise, et de penser qu'il y a obligation de s'y soumettre ; c'est à vrai dire nous reprocher d'ajouter foi aux promesses de Jésus-Christ, et nous faire un crime de conserver intacte la seule et unique doctrine qui puisse fonder et cimenter l'unité : ah! puissions-nous long-temps encore mériter ce reproche honorable !

Autant en dirai-je de cette imputation qui consiste à accuser l'Église catholique d'intolérance en matière religieuse ; car il est à remarquer que de la part des protestants, chaque reproche qu'ils nous font, est une sorte d'hommage qu'ils rendent à la vérité catholique ; puisque ce reproche ne tend qu'à faire ressortir un des caractères de la vraie Église, en faisant voir qu'il nous est propre et qu'eux-mêmes en sont privés.

Oui, sans doute, elle est intolérante, l'Église catholique ; mais elle l'est en ce sens, qu'aucun motif n'est capable de l'amener à transiger, quand il s'agit de la vérité révélée ; en ce sens qu'aucun membre de la société catholique, qui

persiste à soutenir une opinion solennellement condamnée, ne peut se soustraire à l'anathème; en ce sens qu'aucun sectaire n'est admis à pénétrer dans ses rangs, qu'au préalable il n'ait abjuré l'erreur qui le séparait des enfants de l'Église : qu'en peut-on conclure? sinon que l'Église catholique est ennemie du mensonge, et que la doctrine qu'elle transmet est sans alliage. Sera-t-il permis de le lui imputer à crime? Eh quoi! voudrait-on nous faire entendre qu'il y a quelque alliance possible entre le vrai et le faux? Mais cette proposition ne serait pas soutenable; ou bien prétendrait-on qu'il est du devoir du sage d'hésiter long-temps avant que de prendre un parti et de ne se prononcer qu'avec circonspection et réserve? Mais ces règles de la sagesse humaine ne sauraient trouver ici d'application. Il n'appartient qu'à ceux qui ont des raisons de douter de leurs propres principes, de mettre de l'hésitation, et ce n'est qu'à l'égard des choses indifférentes qu'il est permis d'user de cette sorte de condescendance qui fait tolérer l'erreur. La règle que s'est faite l'Église est plus exacte et lui convient parfaitement : dans les choses qui sont de foi, il faut maintenir l'unité, *in necessariis unitas;* dans celles qui ne font pas partie des vérités révélées, il faut de la liberté, *in dubiis*

libertas; enfin dans les discussions il ne faut jamais perdre de vue les règles de la charité, *in omnibus charitas* (1).

Rien n'empêche donc que l'Eglise catholique ne veille avec soin au dépôt dont elle a été constituée gardienne, et lorsqu'à cette occasion elle sera taxée d'intolérance par ceux que sa vigilance déconcerte, nous serons tentés de nous féliciter qu'elle ait été jugée digne d'être ainsi notée ; puisque nous découvrirons au fond de ce reproche un éloge caché, c'est-à-dire une reconnaissance tacite de la pureté de sa doctrine, un hommage rendu forcément à sa sainteté.

Elle est sainte, en effet, cette Eglise, par sa fidélité scrupuleuse à conserver le dogme dans son intégrité ; elle est sainte par son adhésion intime à celui de qui toute sainteté dérive : quand elle parle de Dieu, ses discours sont sublimes ; quand elle entre dans l'explication des devoirs, sa morale est admirable ; son culte du reste est plein de dignité ; et ses sacrements sont autant de sources de vie ; si tous ceux qu'elle compte au nombre de ses enfants, ne sont pas des hommes parfaits, il est certain néanmoins qu'elle peut offrir, dans tous les genres de

(1) S. Augustin.

beautés morales, des modèles si accomplis, que l'idéal de la perfection humaine est surpassé. De plus, et s'il est vrai, comme l'a dit un Anglais protestant, « qu'il est impossible d'établir « la vertu, la justice, la morale sur des bases « tant soit peu solides, sans le tribunal de la « pénitence; et qu'il est impossible d'établir « le tribunal de la pénitence sans la croyance à « la présence réelle, principale base de la foi « catholique romaine (*a*); » alors se justifie pleinement, aux yeux de la raison humaine elle-même, cette maxime théologique, qu'il n'y a des saints que dans la société catholique.

Faut-il s'étonner, d'après cela, que l'Eglise catholique attache tant de prix à augmenter le nombre de ses enfants? Cependant il est des hommes que cette sollicitude maternelle fatigue; et bien qu'ils essaient d'autre part de nous persuader que le catholicisme est gisant par terre, ils n'en persistent pas moins à faire entendre des plaintes sur ce qu'ils appellent son prosélytisme ardent.

Or, il faut opter; car l'inconséquence ici se

(*a*) Voir le Résumé de l'ouvrage intitulé *Lettres d'Atticus*. L'auteur de cet ouvrage est lord Fitz William. Il paraît que de mûres réflexions l'avaient amené à reconnaître la vérité du catholicisme : cependant il est mort sans avoir fait abjuration publique du protestantisme.

montre à découvert : il faut qu'on se résigne à tenir le catholicisme pour existant, ou bien qu'on s'abstienne de signaler avec aigreur son inquiète activité.

Oui, le catholicisme est plein de vie ; et quoique chaque jour on ait soin de répéter que depuis long-temps il est mort, cette assertion n'est que l'expression d'un coupable désir, mais elle est démentie par les faits. Ce n'est pas que nous prétendions élever des doutes sur ce qui n'est que trop avéré, à savoir que dans la société européenne l'esprit de foi et le sentiment religieux se sont considérablement affaiblis; mais nous voulons constater ce qui n'est pas moins certain d'autre part, c'est que dans la lutte qui s'est établie entre les croyances et l'esprit d'incrédulité, le catholicisme a figuré toujours au premier rang. Seul il soutient l'effort du combat. On l'a vu, à l'époque du déchaînement de l'impiété, résister courageusement aux puissances de l'enfer conjurées, et retracer aux yeux de l'Europe, attentive et surprise, l'héroïsme des premiers temps. Plus récemment, et dans la personne de son chef, respectable vieillard, qui ne s'était fait connaître jusque-là que par sa mansuétude, il a donné l'exemple d'une fermeté inébranlable, lorsque tout pliait sous la main de cet homme qui portait un cœur d'acier :

aujourd'hui, le zèle du catholicisme prend une autre direction ; il s'occupe activement et avec fruit à rassembler sous la bannière catholique, ceux qui, sentant que le sol est ébranlé, cherchent avec inquiétude un terrain ferme sur lequel ils puissent être en sûreté. On peut dire en effet que jamais, à partir du commencement de la réforme, il ne s'est fait autant de conversions remarquables. L'Allemagne et la Suisse (*a*) ont offert à la vraie foi des prémices que l'Eglise peut étaler avec ostentation ; le catholicisme s'est introduit en Russie, et dans ce pays que la Providence semble tenir en réserve pour l'accomplissement de quelque grand dessein, il a fait d'illustres prosélytes (*b*) ; en Angleterre, il marche à grands pas (*c*) ; aux Etats-Unis, il a

(*a*) Voir la note, p. 12. — S. F.

(*b*) La comtesse Rostopchin, femme du célèbre gouverneur de Moscou ; le prince Galitzin, aujourd'hui missionnaire dans les monts Alleghanys, etc., etc. — S. F.

(*c*) Sans s'exagérer sous ce rapport le contre-coup des prédications politiques d'O'Connell, nous rappellerons le succès des conférences de M. Wiseman, en 1836, les conversions éclatantes de M. Ambroise Philips, de M. Georges Spencer, frère de lord Spencer, plus connu sous le nom de lord Althorp, de miss Hardwel, etc. : et nous dirons qu'en 1796, l'Angleterre ne comptait que vingt-quatre chapelles catholiques au lieu de six cents qu'elle possède en 1837, et deux écoles orthodoxes, tandis qu'il y en a maintenant plus de cent. — S. F.

des succès prodigieux (*a*); enfin, dans la France dont l'irréligion systématique a fait en quelque sorte sa place d'armes, le catholicisme se maintient noblement, et il cherche, plutôt qu'il ne fuit, la rencontre de son adversaire; car on le voit se porter avec empressement partout où le danger se manifeste; et souvent il suffit qu'un seul prêtre arrive au milieu d'une grande cité, pour qu'en peu de jours la foi se ravive et que l'impiété soit attérée (*b*). Non; le catholicisme n'est point mort : s'il était mort, il ne donnerait pas des signes aussi éclatants de sa puissante énergie; s'il était mort, l'esprit des impies ne serait pas monté à un degré si haut d'irritation; s'il était mort, il ne serait pas traduit journellement au ban de la philosophie, pour avoir à répondre sur l'imputation de prosélytisme, qu'on renouvelle sans cesse contre lui (*c*).

(*a*) En 1789, quand M. de Chateaubriand visita l'Union Américaine, la population catholique n'y dépassait pas 18,000 âmes. Aujourd'hui elle s'élève à près d'un million. — S. F.

(*b*) Ces paroles, imprimées en 1829, ne semblent-elles pas une prophétie de ce que nos yeux ont vu depuis quatre ans à Paris et ailleurs? — S. F.

(*c*) Nous déplorons tous les côtés faibles de l'ère présente; mais nous supplions qu'on veuille bien réfléchir sur ceci : A quelle époque, *depuis quarante ans*, la science a-t-elle été moins hostile à la révélation? Quand les dogmes chrétiens ont-ils rencontré moins de répulsion dans la jeunesse des écoles? Quand les études ecclésiastiques ont-elles été plus progressives,

Le prosélytisme, en effet, quelle que soit du reste sa nature, dénote à tout le moins qu'il y a non seulement un principe de vie, mais encore une surabondance de force, dans l'opinion qui cherche à se répandre. Toutes les sectes religieuses, dans leur origine, éprouvent le besoin de faire des prosélytes : mais par la raison que le prosélytisme des sectaires ne peut puiser autre part que dans le fond de la nature humaine, l'énergie qui le pousse en avant, ce prosélytisme est ordinairement passionné. Aussi voit-on que les hérésies ont presque toujours employé, pour se soutenir et s'étendre, des moyens de ruse et de violence. Ces opinions, du reste, après avoir agité les esprits, causé du désordre, et fait plus ou moins de bruit dans le monde, se sont usées peu à peu, et ont fini par s'éteindre. Il en est qui ont bouleversé la chrétienté, et qui n'ont laissé d'autres traces de leur passage, que celles qu'on trouve dans l'histoire. Voilà comment les passions, quand elles se déguisent sous l'apparence du zèle religieux, procèdent et finissent. Le zèle véritable, celui qui prend sa source dans la charité, suit une autre marche :

l'unité de foi plus manifeste, les œuvres de charité plus abondantes? Comparez et jugez... sont-ce là ou non des signes de vie? — S. F.

il insiste, mais c'est avec douceur; il presse, mais il se garde bien de violenter; s'il rencontre des obstacles qui soient invincibles, il se détourne et cherche ailleurs des cœurs moins rebelles, des esprits moins obstinés; si les puissances s'élèvent avec fureur contre lui, il ne fléchit pas, mais en résistant, il respecte les droits du pouvoir temporel.

C'est ainsi que le christianisme s'est avancé à travers dix persécutions successives, sans rien céder, et sans que jamais, pour se mettre à couvert, il ait fait un appel à la révolte : cependant on ne dira pas que les chrétiens étaient alors en petit nombre, on ne prétendra pas que c'étaient des hommes timides. Cette conduite des premiers chrétiens est bien remarquable; elle contraste singulièrement avec celle des hérétiques, beaucoup plus encore avec la violence des sectateurs de Mahomet. Du reste, elle ne s'est point démentie : qu'on suive, à partir des premiers siècles, ces hommes apostoliques qui ont porté la foi dans toutes les parties du monde connu, et l'on verra qu'ils ont marché dans la voie que Pierre et Paul avaient tracée, tempérant par la douceur évangélique ce que leur zèle pouvait avoir de vif et d'ardent, baignant de leurs sueurs et quelquefois de leur sang, la terre qu'ils étaient venus féconder. C'était assu-

rément des conquérants pacifiques, ceux qui ont successivement soumis au joug de l'Evangile les peuplades du Nord quand elles eurent partagé les provinces de l'empire. Aussi, et nonobstant l'antipathie qu'elle témoigne aujourd'hui pour le *papisme* (*a*), l'Angleterre a conservé le souvenir de la mission d'Augustin, et se rappelle avec attendrissement ce que fit pour elle, à cette époque, le saint Pontife qui occupait la chaire de saint Pierre. On pourrait en dire autant de plusieurs autres contrées où la prétendue réforme s'est établie; car les préventions que ces peuples nourrissent contre l'Eglise mère, n'empêchent pas que le nom de l'homme apostolique qui avait été par elle envoyé, et qui a porté chez eux les premières semences de la foi, ne soit prononcé toujours avec respect. Le prosélytisme catholique, en se rapprochant des derniers temps, aurait-il par hasard changé de nature? Eh quoi! ce François-Xavier dont la vie retrace celle du grand apôtre des nations, ces disciples de saint Ignace, qui se précipitaient à l'envi dans les pays nouvellement ouverts à leur zèle, et se jetaient au milieu des sauvages, pour en faire d'abord des hommes et ensuite des

(*a*) Il ne faut point perdre de vue que M. Riambourg écrivait ceci en 1828. — S. F.

chrétiens, étaient-ils donc des ennemis de l'humanité? S'il est parfois arrivé que la mission apostolique se soit exercée au milieu du tumulte des armes et des scènes déplorables que l'abus de la force entraîne après soi, le missionnaire en a gémi tout le premier; il s'est interposé, autant qu'il l'a pu, entre le vainqueur et le vaincu; il a pris en main la cause du faible, cherchant à le soustraire aux rigueurs de l'esclavage, et se plaignant avec amertume des vexations qu'on lui faisait endurer (*a*). Ces missions du Paraguay dont la mémoire est récente et ne mourra jamais, avaient-elles un autre but que de rendre les Indiens du continent de l'Amérique à la fois meilleurs et plus heureux? Elles fourniraient, à elles seules, une preuve sans réplique que le prosélytisme catholique a conservé son premier caractère; et que jusqu'à ces derniers temps, il ne s'est point ralenti. Oui, il se présente encore de ces hommes enflammés de charité, qui donneraient leur sang, leur vie, pour gagner des âmes à Jésus-Christ!

Tel est le prosélytisme pur : c'est celui que le catholicisme inspire; tout autre serait par lui désavoué. Après dix-huit siècles, il s'offre sous

(*a*) Voir à ce sujet le témoignage récent et non suspect d'un ex-Saint-Simonien, M. Michel Chevalier, *Journal des Débats*, août 1837. — S. F.

les mêmes traits; de plus, il est aussi vif qu'au commencement. Ce noble sentiment, comme on voit, n'est autre chose que la charité s'appliquant à étendre l'empire de la foi. De même donc que la sœur hospitalière, en se consacrant au soulagement des maladies qui affligent le corps, pratique une des belles fonctions de la charité, de même aussi le missionnaire qui se dévoue à la guérison de l'aveuglement spirituel, exerce un ministère charitable et bien relevé; l'amour divin en est l'âme, le bonheur éternel de l'homme en est la fin. C'est donc, à proprement parler, la charité elle-même, dans une de ses plus belles applications, qu'on voudrait déprécier et rendre odieuse sous le nom de *prosélytisme :* mais quelque nom qu'on lui donne, l'appelât-on *folie,* comme au temps des apôtres, *fanatisme*, comme il était d'usage à la fin du siècle dernier, le zèle apostolique sera toujours, aux yeux de l'homme religieux, une vertu surnaturelle et divine; et même pour l'impie un je ne sais quoi de magnanime et d'imposant : il y a, en effet, dans ce dévouement qui comprend une entière abnégation de soi-même, dans ce sentiment mêlé d'une force invincible et d'une douceur angélique, quelque chose qui force l'admiration et fait impression sur les cœurs les plus endurcis.

Ainsi l'Eglise catholique, bien loin d'avoir à rougir, doit, au contraire, tenir à honneur de ce qu'on la signale au monde entier par son prosélytisme ; car ce prosélytisme, tant qu'il conserve son vrai caractère, ne peut apparaître que comme un don surnaturel, auquel l'Eglise est redevable du succès de la prédication évangélique, comme aussi d'avoir soutenu jusqu'à ce jour son titre d'*universelle* ou de *catholique* qu'elle a porté dès les premiers temps.

L'Eglise chrétienne, en effet, était à peine constituée, que déjà on la désignait généralement sous le nom de *catholique ;* les hérétiques eux-mêmes lui donnaient cette dénomination, et ceux qui ont paru dans ces derniers temps n'ont pas pu l'en dépouiller. Ainsi la remarque de saint Augustin trouverait encore sa place aujourd'hui : « l'Eglise est catholique, disait-il, et « elle est appelée catholique, non seulement « par les siens, mais encore par ses ennemis ; « cela est si vrai, que si un étranger demande à « un hérétique où est l'église des catholiques, « il lui montrera nos églises et non pas ses « temples (1). »

Cependant il est des gens qui s'efforcent maintenant de faire croire que le titre de *catho-*

(1) S. August., *De verâ rel.*, vii.

liques est par nous usurpé ; ils voudraient persuader que l'Eglise dont Rome est le centre, ne saurait être l'Eglise universelle, attendu que ses principes seraient, suivant eux, incompatibles avec ceux qu'une bonne législation doit consacrer. « La religion catholique, disent-ils, con-« vient aux gouvernements despotiques ; mais « partout où le pouvoir a reçu des limites et « n'est point absolu, elle est déplacée, ou pour « mieux dire, elle est en opposition directe avec « les institutions du pays. » Tel est le langage de nos jeunes publicistes.

Or, il est quelque peu singulier qu'on se soit aperçu si tardivement que le catholicisme n'a de sympathie qu'avec le gouvernement absolu : la proposition contraire a souvent été mise en avant et pouvait être soutenue avec un plus grand avantage. Il est certain que le catholicisme, par cela seul qu'il sait maintenir, sous quelque gouvernement que ce soit, son indépendance religieuse, est peu favorable au développement du despotisme. Qui ne voit, par exemple, que si l'Angleterre fût restée catholique, Henri VIII eût trouvé des obstacles qui l'auraient entravé dans sa marche, et eussent arrêté le cours de ses excès déplorables? Du haut de la chaire catholique, il arrive jusqu'à l'oreille des rois des vérités fortes et des aver-

tissements salutaires : les princes de la terre, obligés d'ailleurs de se soumettre, comme les derniers de leurs sujets, à la censure sévère du tribunal de la pénitence, et de se confondre dans la foule des fidèles, quand ils sont admis à la table sainte, se trouvent dans le cas de se rappeler qu'ils sont hommes; et même de reconnaître qu'aux yeux du Maître souverain, s'il y a quelque différence à faire entre eux et ceux auxquels ils commandent, cette différence est rarement à leur avantage. Ainsi le catholicisme serait plutôt un obstacle à la tyrannie, qu'un moyen d'oppression entre les mains des hommes du pouvoir. Au surplus les faits sont là; et tous les sophismes réunis ne sauraient prévaloir contre eux : une expérience de près de deux mille ans a parfaitement démontré que la religion de nos pères s'adapte aisément à tout gouvernement régulier; que les prescriptions de la foi catholique se marient tout aussi bien avec les institutions républicaines qu'avec les institutions monarchiques; qu'elles s'allient tout aussi facilement aux principes de la démocratie qu'à ceux de l'oligarchie : il n'y a que les maximes qui tendraient à constituer un état de choses contre nature qui sont en opposition avec la doctrine catholique.

Ainsi la tyrannie qui aurait voulu dominer les

consciences, l'anarchie qui aurait voulu anéantir l'autorité, ont toujours trouvé dans le catholicisme un obstacle contre lequel il leur est arrivé plusieurs fois de se briser. C'est là le secret de cette antipathie que l'esprit révolutionnaire manifeste à l'aspect du catholicisme; c'est aussi par là que s'expliquent bien des dissensions auxquelles les prétentions exagérées du pouvoir ont donné lieu : mais, dans un état bien réglé, le catholicisme, loin de porter aucun préjudice aux droits acquis, leur donne une puissante garantie, puisqu'il fait de leur conservation un devoir de conscience. Seulement, s'il y a dans les institutions quelque vice qui change la nature des rapports sociaux, à la longue, il le détruit entièrement, ou tout au moins il en atténue les effets. C'est ainsi que l'esclavage s'est aboli peu à peu; que la condition des femmes s'est améliorée; que les états despotiques se sont convertis en monarchies tempérées; et que les républiques, jadis en proie aux orages les plus fréquents, ont pris un caractère de stabilité qu'elles n'avaient pas (*a*).

(*a*) Ces considérations n'ont-elles pas conservé tout leur à-propos en présence d'une aggression trop fameuse contre l'Église romaine? — S. F.

Ainsi la foi catholique est susceptible de se prêter à toutes les formes de gouvernement : celui qui voudrait l'exclure comme étant inconciliable avec les principes d'après lesquels il se régit, sans alléguer d'autre cause, décèlerait un vice inhérent à sa constitution primitive ; c'est-à-dire un principe de tyrannie incompatible avec la liberté des enfants de Dieu, ou bien un germe d'anarchie opposé naturellement à tout ce qui tend au maintien de l'ordre.

La religion catholique ne peut donc, et sous aucun rapport, être confondue avec ces religions que leur principe constitutif réduit à ne pouvoir pas s'étendre au delà de certaines localités; elle n'est point non plus, comme l'ancienne religion hébraïque, affectée particulièrement à un seul peuple ; elle est universelle par sa nature, et rien ne limite sa sphère d'activité. On l'appelle *romaine,* il est vrai, en même temps qu'on lui donne le titre de *catholique ;* mais ce n'est pas pour indiquer qu'elle doit être circonscrite dans cette partie très restreinte de l'Italie dont se compose l'Etat romain, c'est pour faire connaître que son centre est à Rome, et que de là ses ramifications s'étendent jusqu'aux extrémités de la terre habitable. En Europe, des masses imposantes se groupent autour du père commun des fidèles ;

et dans les parties européennes qui se sont soustraites à son autorité spirituelle, il compte encore des enfants par milliers : en Asie, le catholicisme n'est point une religion inconnue, tant s'en faut ; on voit même que, dans les contrées où les Européens ont de la peine à s'introduire, dans le vaste empire de la Chine, par exemple, où le commerce, malgré son activité, n'a pu jusqu'ici se faire jour, le missionnaire catholique a trouvé le moyen de pénétrer : l'Amérique, dans son immense étendue, est couverte de catholiques ; l'Afrique elle-même, quoiqu'elle soit inaccessible, fournit au catholicisme son tribut. Ainsi des hommes de toutes langues et de toutes nations, soumis à des maîtres différents, entre lesquels, sous le rapport des mœurs, il n'y a souvent rien de commun, dont les uns sont encore dans l'état sauvage, tandis que les autres ont atteint le dernier degré de la civilisation, récitent ensemble le même symbole, sont unis dans la même foi, et marchent dans les voies spirituelles sous la houlette du même pasteur. Qui pourrait méconnaître à ces traits, cette grande association que les apôtres ont eu mission de former ? Ils s'y sont portés avec ardeur ; l'œuvre a été continuée par leurs successeurs ; et elle sera poussée jusqu'à ce que le nombre des élus

soit rempli : car jusque là l'enseignement catholique ne doit pas souffrir d'interruption, et l'Église de Jésus-Christ ne doit pas cesser de prêcher publiquement.

Oui, l'Église de Jésus-Christ, d'après les promesses de celui qui l'a fondée, doit être jusqu'à la fin du monde en pleine possession d'enseigner la vérité. Il faut donc qu'elle soit visible, cette Église, pour qu'on puisse aller à elle; il faut qu'elle soit infaillible, afin que l'erreur ne se mêle point à la vérité dans ses dogmes; il faut enfin qu'elle soit perpétuelle, autrement elle n'accomplirait sa mission qu'en partie : or, il n'y a que l'Église catholique qui puisse encore se flatter de remplir entièrement ces trois conditions.

Et d'abord, en fait de chaire doctrinale, il n'y a rien de plus apparent dans le monde que la chaire de saint Pierre; non seulement elle est visible, mais elle est de plus entourée d'un tel éclat extérieur, qu'il est impossible que son existence ne soit pas connue au loin : le successeur de saint Pierre a pris rang parmi les rois; il traite d'égal à égal avec les souverains; et la généalogie des princes de la terre n'est pas mieux établie que ne l'est à sa manière celle des pontifes romains. Ainsi le nom de Rome a retenti partout; et ce n'est pas sans

dessein que Dieu a élevé si haut le chef de l'Église catholique ; il a voulu tenir constamment en vue celui qui est son vicaire sur la terre.

L'Église catholique est donc véritablement accessible à tous les regards ; de plus elle a la prétention, en s'appliquant un des caractères de l'Église de Jésus-Christ, d'être infaillible.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit précédemment touchant la nécessité d'une autorité infaillible dans l'Eglise, mais nous croyons qu'il est convenable de faire remarquer en ce lieu qu'aucune secte, parmi celles qu'a produites la réforme, n'oserait réclamer le privilége de l'infaillibilité. Cependant il est vrai de dire que les premiers réformateurs ont quelquefois laissé pressentir qu'ils se regardaient comme inspirés ; et que dans les pays où la réforme a prévalu, en Angleterre notamment, les dépositaires de la puissance publique ont souvent agi comme s'ils étaient infaillibles ; mais, en théorie, jamais ce principe n'a été posé dogmatiquement. Aussi le protestantisme, obligé de renoncer pour son propre compte à toute prétention par rapport à l'infaillibilité, est réduit à contester à l'Eglise catholique le droit qu'elle a d'y prétendre.

Enfin, la perpétuité dont l'Eglise catholique

fait preuve en outre, est ce qui gêne le plus les protestants ; et c'est pour cela qu'on les a vus, se repliant en cent façons diverses, employer successivement tout ce que la chicane peut suggérer de moyens, tantôt pour échapper au reproche de nouveauté, et tantôt pour essayer de rendre problématique l'ancienneté de l'Eglise dont ils s'étaient séparés : mais les faits étaient constants; et le protestantisme, né de la veille, était trop jeune encore pour qu'on pût avoir déjà perdu la mémoire de son apparition dans le monde.

En l'année 1516, l'Europe était tranquille, et tous les chrétiens vivaient dans la communion de l'Eglise de Rome, dont la suprématie n'était pas contestée. Luther, Zuingle et Calvin, ainsi que ceux qu'ils ont ensuite entraînés, croyaient alors tout ce que nous croyons présentement; ils invoquaient les saints, honoraient leurs reliques, priaient pour les morts; ils prenaient part au sacrifice de la messe où l'on nomme le pape comme étant le chef des orthodoxes, où l'on adore Jésus-Christ comme étant présent sur l'autel : il y a plus, Luther et Zuingle étaient prêtres, et en cette qualité ils célébraient les saints mystères depuis nombre d'années.

La publication de l'indulgence accordée par

Léon X devient pour Luther une pierre d'achoppement : en 1517 il commence à déclamer; cependant il écrivait au pape qu'il écouterait sa décision comme un oracle sorti de la bouche de Jésus Christ; mais au lieu de s'y soumettre, après qu'elle est rendue, il donne le signal de la défection ; et le schisme d'Occident est consommé.

En se séparant de l'Eglise qui les avait jusque là nourris dans son sein, les fauteurs du schisme ne se sont pas unis à une autre église; ils ne sont entrés en communion avec aucune de celles qui fussent alors sur la terre ; ils se sont établis d'eux-mêmes, sans se mettre en peine de justifier par des prophéties et des miracles qu'ils eussent autorité pour cela.

Cependant cette église manquait de pasteurs, et l'embarras était d'y pourvoir : Luther imagine d'enseigner que tous les chrétiens, hommes et femmes, jeunes et vieux, jusqu'aux petits enfants, sont prêtres ; et qu'il leur suffit de la présentation, pour être en droit d'exercer la puissance pastorale. Sur ce principe, un nouveau ministère est formé, le gouvernement épiscopal est aboli, et la chaîne de la succession apostolique est rompue.

Voilà donc une église telle qu'il ne s'en était jamais vu dans le Christianisme. Elle repose sur

une base nouvelle, c'est-à-dire sur le principe du libre examen; elle change le dogme qui était publiquement et généralement enseigné; elle réduit à trois, puis à deux seulement le nombre des sacrements; elle se fait un culte à part; enfin elle compose sur un nouveau plan, un ministère sans autorité, lequel ne se rattache à aucun ministère précédent : il y avait là des innovations de tout genre.

Cette église improvisée portait donc empreint très visiblement sur son front le signe de la nouveauté; aussi ne lui vint-il pas d'abord à l'idée de prétendre que l'ordre de choses ainsi établi avait perpétuellement existé; elle se bornait à soutenir qu'en le constituant, on avait tout remis sur l'ancien pied : car elle alléguait sans cesse, et répétait jusqu'à satiété, que l'erreur avait prévalu dans l'Église, qu'une foule d'abus s'y étaient introduits, et qu'enfin l'idolâtrie y avait été formellement consacrée. Les novateurs, en conséquence, ne faisaient point difficulté d'énoncer clairement dans leur confession de foi *que l'état de l'Eglise a été interrompu, et qu'il l'a fallu dresser de nouveau, parce qu'elle était en ruine et désolation.* Mais les catholiques ayant objecté qu'une pareille supposition donnerait nécessairement à penser que le Sauveur des hommes avait manqué de pré-

voyance, et de plus qu'il s'était engagé témérairement, puisqu'il avait solennellement protesté que l'assistance divine ne manquerait jamais à son Eglise, les novateurs ont éprouvé de l'embarras ; ils ont hésité sur ce qu'il y avait à dire; et enfin ils ont avisé qu'il fallait hardiment poser en fait et soutenir que leur église avait toujours subsisté.

Cette thèse singulière a été longuement débattue. Les ministres protestants pressés par leurs adversaires ont changé plus d'une fois de batteries; ils ont essayé de mille subtilités; la ressource des équivoques a été complétement épuisée ; jusqu'à ce qu'enfin, tout autre moyen de se donner la perpétuité leur échappant, ils se sont vus contraints de se précipiter eux-mêmes dans le sein de l'Eglise catholique, et de s'identifier avec elle pour tous les temps qui se sont écoulés jusqu'à l'époque de la réforme.

Ils n'en ont pas moins persisté à dire que le catholicisme n'avait pas lui-même la perpétuité : et d'abord ils auraient bien désiré n'avoir point à faire à l'Eglise catholique cette première concession, à savoir que tous les pasteurs qui l'ont gouvernée se sont transmis de main en main le pouvoir sacerdotal à partir des apôtres; mais comme il eût été difficile de rompre cette chaîne continue par laquelle, non seulement l'évêque

de Rome, mais encore chaque évêque remonte à l'apôtre qui a fondé son siége, ou à l'institution du premier de ses prédécesseurs par d'autres évêques légitimes; comme il était impossible de citer un fait positif duquel il eût résulté qu'un seul siége s'était érigé de lui-même, et qu'un seul évêque avait reçu ses pouvoirs autrement que par voie de succession; force a été de reconnaître que le ministère catholique avait sa racine dans l'Eglise primitive, et que sous ce rapport l'Eglise catholique pouvait revendiquer le titre d'apostolique. Toutefois les dissidents ont cru qu'ils sauveraient ce que cet aveu pouvait avoir de pénible, en alléguant que bien qu'elle eût la perpétuité du ministère, l'Eglise catholique se trouvait en défaut, n'ayant pas conservé intacte la doctrine des apôtres, l'ayant au contraire surchargée de pratiques abusives, et en outre falsifiée par l'introduction des erreurs les plus graves; et comme l'esprit de chicane se trouvait plus à l'aise sur ce terrain, le protestantisme s'y est retranché.

Toutefois et par un seul mot il était aisé de terminer la discussion : car les protestants se trouvant forcés d'avouer que le corps mystique de Jésus-Christ, avant que la réforme eût lieu, ne pouvait être autre que l'Eglise catholique, celle-ci se présentait alors comme étant l'Eglise

à laquelle le divin fondateur a dit qu'il serait avec elle jusqu'à la consommation des siècles ; dès lors, à moins que d'imaginer que ces promesses avaient été vaines, il faut tenir pour certain que la société visible, composée de pasteurs et de peuples, désignée sous le nom d'Eglise catholique, n'a jamais pu faillir, ni enseigner une doctrine erronée, encore moins se plonger dans l'idolâtrie : cet argument était de la plus grande force ; il subsiste encore en son entier.

Cependant comme les réformés, revenant toujours à la charge, continuaient à faire grand bruit des innovations prétendues qu'ils reprochaient à l'Eglise catholique, de savants théologiens ont jugé qu'il était nécessaire d'entrer plus avant dans le fond de la matière, et d'immenses travaux ont été par eux entrepris : alors il est arrivé que les protestants obligés de reculer de siècle en siècle, se sont trouvés réduits à placer au quatrième siècle de l'ère chrétienne et même au troisième, l'origine de la plus grande partie des erreurs qu'il leur plaît de nous attribuer : ils ont été contraints également de supposer que ces erreurs se seraient insensiblement, sans bruit, sans secousse, sans que personne s'en aperçût, insinuées dans le catholicisme et introduites dans l'enseignement ; mais si c'est là que les protestants ont jugé à propos de s'arrêter

pour fixer le commencement des croyances et des pratiques qu'ils ont depuis rejetées, leurs antagonistes ont remonté plus haut, et ils ont fait voir que la doctrine de l'Eglise romaine n'était pas autre que celle de l'Église primitive.

Au surplus, il y a quelque satisfaction à voir que les ennemis de notre Eglise sont eux-mêmes forcés de constater à son avantage une si haute antiquité ; de convenir que notre doctrine se trouve en harmonie avec les décisions des conciles qui se sont assemblés depuis quatorze ou quinze siècles; d'avouer que sur la plupart des points en litige, nous sommes dans le cas de nous prévaloir contre eux de l'autorité des saints Pères, et de citer à notre appui saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Ambroise, saint Jérôme, saint Jean Chrysostôme, saint Augustin. De tels aveux, en effet, sont précieux; et nous ne pensons pas qu'un homme de bonne foi, après les avoir recueillis, doive avoir grand besoin de recourir aux lumineuses dissertations d'Arnaud, de Nicole et de Bossuet, pour former son jugement et se décider sur le point de savoir si c'est dans l'Eglise catholique, ou bien dans celle de Luther, qu'est le dépôt des traditions apostoliques. En ce qui nous concerne, il nous est arrivé plus d'une fois de faire un rapprochement : si Luther aujourd'hui reve-

nait au monde et prêchait de nouveau sa doctrine, il ne serait plus compris : les universités protestantes l'accueilleraient avec froideur ; les partisans de la nouvelle exégèse le regarderaient avec mépris ; et cet homme impétueux, à l'aspect des changements survenus dans la réforme, ne pourrait pas contenir sa colère. Si Calvin, d'un autre côté, apparaissait à Genève, il est à croire qu'il serait peu fêté : que dis-je ? on le qualifierait de *méthodiste ;* on lui donnerait le nom de *momier ;* et il n'aurait rien de mieux à faire que d'en sortir au plus tôt (*a*). Mais saint Ambroise pourrait aujourd'hui répéter, à la grande édification de son peuple, les homélies qu'il prêchait autrefois dans la cathédrale de Milan ; saint Chrysostôme pourrait, dans la basilique de Saint-Pierre à Rome, en présence du saint Père et du sacré collége, exciter de nos jours le même enthousiasme que le peuple d'Antioche exprimait jadis en l'écoutant, et prononcer avec assurance tous les discours où il explique si nettement la doctrine de l'Église sur le sacrement de nos autels. Il est très remarquable, en effet, que nos prédica-

(*a*) On a rappelé ailleurs (p. 12) les inutiles efforts de M. le comte de Sellon pour que le père du Calvinisme eût une statue dans la ville qui s'est appelée depuis trois siècles la ville de Calvin. — S. F.

teurs modernes, quand ils veulent exposer le dogme et traiter la morale, en un mot interpréter les divines Ecritures, se croient d'autant mieux fondés à penser qu'ils suivent la foi catholique, que le sens par eux donné est plus conforme à la doctrine des Pères de l'Église; aussi ne manquent-ils pas de les citer : il y a tel sermon qui n'est autre chose que la paraphrase d'une homélie; et s'il y a quelques traits retranchés, ce ne sont pas ceux où le point de doctrine est défini, mais ceux-là seulement qui auraient rapport à quelque circonstance particulière, ou bien à quelque règle de discipline que le temps aurait modifiée.

Ainsi le dogme est immuable, et l'Eglise catholique ne fait que transmettre à ses enfants les saints livres qu'elle a reçus, et les vérités qui lui sont venues par tradition. Cette tradition remonte de siècle en siècle, et son origine se perd dans les premiers temps; ceux qui ont entrepris d'en rompre la chaîne, ont été tellement confondus, qu'ils ne peuvent guère échapper maintenant au reproche de mauvaise foi. Disons donc hardiment avec Bossuet qu'un des caractères éclatants de l'Eglise catholique, c'est : « qu'elle est la seule de toutes les sociétés « qui sont au monde, à laquelle nul ne peut « montrer son commencement, ni aucune in-

« terruption de son état visible et extérieur « par aucun fait avéré, pendant qu'elle le « montre à toutes les autres sociétés qui l'en- « vironnent par des faits qu'elles-mêmes ne « peuvent nier (1). » Ajoutons encore d'après lui, que jamais personne ne pourra signaler dans le catholicisme, avec quelque apparence de raison, *aucune interruption*, *aucune innovation*, *aucun changement* (2). Concluons enfin que dans l'Eglise catholique, à l'exclusion de toute autre, se trouve la *perpétuité*.

Mais pourquoi insisterions-nous sur ce point davantage? Ce n'est plus de cela qu'il s'agit : le protestantisme, celui-là du moins qui se prétend éclairé, fort de son alliance avec le philosophisme, nous reproche actuellement de rester immobiles lorsque tout marche; et en même temps il mesure avec orgueil les pas qu'il a faits dans le chemin de l'incrédulité, s'imaginant constater ainsi les progrès de la réforme.

Nous laisserons le protestantisme se targuer de ce qui, suivant nous, dénote son entière décomposition et sa fin. Une religion qui se laisse

(1) Réflexions de Bossuet sur un écrit du ministre Claude. *Quatrième réflexion*.

(2) Id., *Cinquième réflexion*.

aller au mouvement du siècle, qui modifie et abandonne ses croyances pour se mettre en harmonie avec la philosophie contemporaine, est une religion finie; elle est totalement vide de foi. Le catholicisme n'en est pas là; aussi restera-t-il ce qu'il est : non seulement il repoussera les changements qui pourraient altérer son symbole; mais il n'admettra jamais d'autres interprétations que celles qui portent le sceau de l'infaillibilité, ayant été données par l'Eglise. Le catholicisme n'a pas même besoin de nouveaux développements; car ce n'est point une religion simplement ébauchée : Moïse avait annoncé qu'il viendrait un autre législateur après lui, et prescrit aux Juifs d'écouter ce nouvel envoyé; Jésus-Christ n'a rien dit de semblable, mais il a parlé des faux prophètes qui précéderaient son dernier avénement et recommandé qu'on s'en défiât. Il n'y a donc plus de révélation nouvelle à attendre, quant à la loi religieuse et morale, cette loi ayant reçu, à l'époque du premier avénement, toute sa perfection. Ceux qui seront bien pénétrés de cette idée apprécieront l'avantage de cette immobilité qu'on essaie de tourner en dérision : ils concevront qu'une religion qui varie, est par là même convaincue de fausseté : et qu'une religion qui a pour elle la perpétuité, porte la

marque du vrai : en conséquence, ils s'empresseront de venir chercher au milieu de nous un sûr asile.

Le catholicisme de loin frappe la vue ; de près il excite l'admiration. Extérieurement il présente un système d'organisation complet ; on y trouve intérieurement unité, sainteté, mouvement, chaleur et vie. Son autorité est extrêmement imposante : son nom seul indique qu'il a Dieu, et non pas quelque sectaire, pour auteur : sa base est cachée très profondément ; il n'y a que lui qui porte réellement sur *Pierre*, et lorsqu'on creuse encore davantage, on trouve successivement les prophètes, Moïse, les patriarches, et enfin Adam, qui lui-même, à l'époque de sa chute, a reçu la première annonce de la rédemption. Ainsi tout concourt à donner au catholicisme une prééminence incontestable sur les autres communions chrétiennes ; et de même que le Christianisme s'élève majestueusement au dessus des autres religions qui ne marchent pas sous la bannière du Christ, de même aussi le catholicisme se distingue au milieu des sectes chrétiennes qui ne sont plus en communion avec le successeur de saint Pierre. Il n'y a donc aucunement à craindre pour celui qui s'est dégagé du labyrinthe des systèmes philosophiques, et qui veut

désormais chercher dans la religion ce que la science humaine n'a pu lui donner, que cette tentative aboutisse à le lancer dans un dédale nouveau : on le verra d'abord se diriger sans hésitation vers le Christianisme, et bientôt après monter rapidement les degrés du temple catholique.

L'ÉCOLE

DE PARIS.

Nous conservons aux fragments qui suivent, le titre sous lequel l'auteur voulait lui-même les réunir et les publier de nouveau. Nous ne dissimulons point qu'ils avaient successivement paru dans diverses feuilles périodiques de 1828 à 1833. Mais rien ne ressemblait moins à des travaux de circonstance, et le lecteur jugera, nous l'espérons, qu'ils n'ont rien perdu de leur

à propos, de leur *actualité*, comme on dit aujourd'hui. Sans doute l'Éclectisme, la philosophie écossaise, et la doctrine même du progrès indéfini, qui faisait le fond du Saint-Simonisme, ont perdu leur première auréole de nouveauté. Toutefois les germes que ces écoles ont déposés dans nombre d'intelligences ne sont point détruits. Bien plus, les chaires de MM. Jouffroy et Damiron sont debout; M. Cousin est le grand-maître de l'instruction philosophique dans tous les colléges de l'État; la superstition du progrès a ses pontifes et ses néophytes dans une œuvre qu'on voudrait pouvoir rendre populaire, l'*Encyclopédie moderne*. Avouons-le même, malgré quelques démonstrations panthéistiques assez vaines, nulles autres doctrines depuis dix ans ne se sont produites en dehors de l'enseignement chrétien. L'appréciation détaillée des trois philosophies réservées à notre temps, est donc pleine encore d'opportunité.

Qui ne sent d'ailleurs à quel point l'omission de ce beau travail ferait lacune

dans l'œuvre de M. Riambourg? Avant de conclure définitivement contre le rationalisme, il fallait en constater l'inanité chez les modernes comme chez les anciens. L'*Ecole de Paris* est donc le pendant naturel et légitime de l'*Ecole d'Athènes;* puis *Rationalisme et Tradition*, dernier acte de cette sorte de trilogie philosophique, achève de résumer toute la controverse, dans le passé comme dans le présent, et complète la sentence portée par l'auteur.

Disons-le aussi, telle était la rigueur logique de la conception chez M. Riambourg, qu'ici toute soudure a paru superflue aux éditeurs : tant ces articles publiés à d'assez longs intervalles, à travers des préoccupations si diverses, s'enchaînent l'un à l'autre, comme s'ils eussent été écrits d'un seul jet, dans le développement continu d'une même pensée. C'est le cas de se rappeler le mot d'Horace :

> Tantùm series juncturaque pollet
> Tantùm de medio sumptis accedet honoris!

A peine la solution de continuité se

laisse-t-elle apercevoir une seule fois, entre la seconde et la troisième série. Partout ailleurs il a suffi de juxtaposer ces fragments, et l'édifice s'est construit comme de lui-même.

Tranchons le mot, c'était un livre que M. Riambourg se trouvait avoir composé sous forme d'articles de journaux. La gravité des matières, celle du style, et surtout l'étroite cohésion des pensées se prêtaient mal à la mesure d'attention qu'on accorde communément à la lecture des papiers publics. Rassembler ces feuilles éparses, n'est-ce pas les restituer à leur destination naturelle ?

L'abbé FOISSET.

L'ÉCOLE DE PARIS.

I.

Ecole Eclectique.

I.

Le XIXe siècle est bien jeune encore, et déjà se présente un auteur pour tracer le plan historique de la philosophie en France pendant les vingt-huit dernières années (1). On pourrait demander comment il se fait que le XVIIIe

(1) *Essai sur l'histoire de la Philosophie en France au* XIXe *siècle*, par M. DAMIRON.

siècle entièrement révolu, et pour lequel la postérité est déjà venue, n'ait pas eu l'avantage aussi de trouver en France un historien qui marquât les progrès de la philosophie dans ce pays, depuis que l'autorité de Descartes eut commencé à déchoir. La réponse à cette question est simple : où il n'y a pas d'éléments historiques, il ne peut se présenter un historien.

Qu'est-ce à dire ? Le XVIIIe siècle, ce siècle de philosophie par excellence, pourrait-il être une mine inféconde pour l'histoire de la philosophie ? Plusieurs en seront surpris, et pourtant rien n'est plus vrai.

Il est certain en effet, que lorsqu'on a nommé Condillac et dit qu'il a simplifié la doctrine de Locke, laissant à Helvétius le soin d'en tirer les conséquences, l'histoire de la philosophie française au XVIIIe siècle est faite.

Quoi donc ! Voltaire, Diderot, d'Alembert, d'Holbach, n'étaient-ils pas des philosophes ? Non, en vérité (*a*). Il n'y avait point là d'école,

(*a*) Nous avouerons néanmoins que Diderot, dans les intervalles lucides de son talent, offre quelques lueurs de vraie philosophie. Les prétentions en ce genre ne manquaient pas à d'Alembert. Mais là, comme en littérature, ses vues sont étroites, mesquines, sans chaleur, sans élévation, sans originalité aucune. La fortune incroyable de sa préface de l'Encyclopédie, tant louée par La Harpe, même converti, accusera toujours la faiblesse des études philosophiques en 1750. — « Helvétius est un com-

point de corps d'enseignement, point de traditions, mais bien une cabale : ces hommes ne s'étaient ligués que pour détruire.

C'étaient donc des sceptiques? Point du tout : car le scepticisme de sa nature est exempt de fanatisme. Le sceptique hésite et doute; le sceptique d'ailleurs fait profession de respecter les lois, de suivre les coutumes, d'admettre les croyances reçues. Or, il est visible que l'esprit dominant au siècle dernier avait une autre tendance.

Celui qui marchait à la tête du mouvement nouveau, le XVIIIe siècle personnifié, Voltaire, dont Montesquieu disait si bien : « Il a, plus que « tout le monde, l'esprit que tout le monde a; » Voltaire ne se serait point accommodé de cette impassibilité que les Pyrrhoniens proposaient comme le souverain bien. Les charmes de

« pilateur d'idées hardies. Il emprunte à Montesquieu, à Vol-
« taire, à Rousseau ; et il gâte ce qu'il leur prend. Il se fait le
« plagiaire de toutes les personnes spirituelles de son temps, et
« compose un livre de métaphysique avec des bons mots de
« société. Le baron d'Holbach avait une excellente maison, et
« donnait à dîner à toute la philosophie. Mais son système de la
« nature, écrit d'une manière fausse, pédantesque, abstraite et
« violente tout à la fois, a choqué, a révolté le bon goût de
« Voltaire, qui d'impatience écrivait sur les pages de son exem-
« plaire, des sarcasmes contre les mauvais principes et surtout
« le mauvais style du livre. » Ce n'est pas nous qui disons cela, c'est M. Villemain. (7e *leçon* sténographiée, 1828.) — Th. F.

l'*ataraxie* ne l'avaient point séduit ; loin de là, une activité brûlante le consumait, et cette activité le poussait au désordre. Toute sa vie s'est passée à nier. Créateur de ce genre odieux de persiflage qui déconcerte la droite raison, doué de cette gaîté qui porte à rire des maux qu'on a faits, son intarissable ironie allait se répandant sans fin sur la Religion, sur la morale, sur tout ce qui fait battre le cœur de l'homme, et il nous apparaît encore aujourd'hui « comme un être d'une autre nature, indifférent à notre sort, content de nos souffrances, et riant, comme un démon ou comme un singe, des misères de cette espèce humaine avec laquelle il n'a rien de commun (1). »

Que pouvait-on attendre d'un siècle qui s'est prosterné devant une telle idole? Que pouvait-il sortir de grand et de durable de ce débordement de sarcasmes, d'impiétés et de sophismes?

Aussi, lorsqu'on veut aujourd'hui rendre compte de la science philosophique à cette époque, on est réduit, je le répète, à signaler le développement insensible que la doctrine de Locke avait pris en France, non sans remarquer tout ce qu'un tel développement devait

(1) Mme de Stael, *de l'Allemagne*, t. III, c. 4.

lui-même à l'analogie qu'avaient les conséquences matérialistes de cette doctrine avec la disposition déréglée des esprits.

Ce n'est pas que les *suivants* de Voltaire n'aient essayé de poser à leur tour quelques principes, et que le déisme et l'athéisme, la liberté morale et la nécessité, le fatalisme et le dogme de la Providence, le matérialisme et le spiritualisme n'aient été jetés pêle-mêle au peuple. Mais le maître n'a point permis que ces grandes questions fussent débattues sérieusement. Il avait dit en vers, que Locke avait « posé la borne de l'esprit humain. » C'était assez de cette affirmation pour un *philosophe* qui touchait à tout et n'approfondissait rien, infatigable du reste dans la guerre qu'il avait déclarée au Christianisme, et tendant la main sans distinction à tous ceux qui partageaient sa haine.

Ainsi, encore une fois, l'école de Voltaire, si c'en est une, ne s'est point formée à l'ombre d'une doctrine, et ne peut être régulièrement classée parmi les sectes philosophiques. Quant à cet amas d'opinions hétérogènes que le XVIIIe siècle a léguées à notre âge comme un fonds inépuisable de raison et de sagesse, l'héritage en a été répudié formellement. Ceux-là même qui prétendent aujourd'hui relever le

temple de la philosophie humaine et l'asseoir sur les débris des autels chrétiens, veulent profiter de ce qui s'est fait sans en accepter la responsabilité. Leur langage est haut et fier, leur ton méprisant ; mais il y a de la gravité dans leurs discours, de l'élévation dans leur esprit, de la conviction dans leurs âmes. La philosophie du XIXe siècle s'avance donc avec une sorte de dignité (1).

III.

Est-ce à dire que le XIXe siècle soit plus religieux que son devancier ?

Est-ce à dire que les intelligences supérieures se soient enfin ralliées autour de l'étendard de la foi ? Plût à Dieu ! Mais pourquoi se faire illusion ?

Les pères avaient semé du vent, les fils ont recueilli des tempêtes : ainsi les doctrines du XVIIIe siècle ont produit leurs fruits, et ces fruits ont été amers. Le siècle alors s'est-il amendé ? Non. Car si les classes élevées de la société, naguère si coupables et depuis si hautement châtiées, reconnurent la main qui les frappait, les autres ne cherchèrent point à redresser leurs voies. Les mauvaises doctrines avaient perdu de leur crédit sans que les bonnes

(1) *Provincial*, 12 juin 1828.

eussent repris leur autorité ; et quand vint l'époque où le chef du gouvernement crut devoir reconnaître que la France avait une religion, la révolution se tut. Elle consentit à ne voir dans cet acte que l'œuvre de la politique, elle avait raison. Elle pensa d'ailleurs qu'elle trouverait toujours dans les dispositions de ceux qui étaient investis du pouvoir des garanties suffisantes, et elle n'eut pas tort.

Cependant la Religion avait trouvé des apologistes éloquents. La foi se ranimait dans de hautes intelligences ; on pouvait avouer qu'on était chrétien. L'incrédulité s'en indigna ; mais qu'y faire ? Ses armes, suivant l'expression de La Harpe, « avaient été rouillées par le sang. »

A la Restauration, les positions changent. Étonnée d'abord, l'incrédulité bientôt devient menaçante ; mais les temps sont bien autres, et ce n'est pas dans les écrits que la presse vient de reproduire avec une *si ardente* profusion (*a*), que les hommes éclairés de ces derniers temps iront chercher la vraie méthode d'enseignement, ni des principes fixes de doctrines. Ce qui au XVIIIe siècle ébranlait le monde, ne saurait maîtriser entièrement le mouvement nouveau imprimé à l'époque présente.

(*a*) De 1825 à 1830 la librairie fut inondée d'une multitude d'éditions nouvelles de Voltaire, J.-J. Rousseau, Diderot, Dupuis, Volney, etc., etc. — S. F.

On ne peut nier toutefois que la Religion compte encore beaucoup d'ennemis, et que dans le monde savant, où elle a fait de précieuses conquêtes, elle rencontre aussi d'assez nombreux adversaires. Ce qu'il y a donc en ceci de réel et de vrai, c'est que les discussions ont pris de nos jours un caractère grave, c'est que les doctrines commencent à se poser systématiquement ; en sorte que, s'il n'est pas permis de dire qu'en France il y ait aujourd'hui plus de foi, au moins y a-t-il plus de philosophie qu'au siècle dernier.

En effet, la science philosophique a pris une apparence régulière, une sorte d'organisation. Les grandes masses se sont formées ; les écoles se séparent, les sectes se distinguent : témoin de ce mouvement, M. Damiron a voulu le décrire ; mais voyons s'il a rempli sa tâche.

L'histoire de la philosophie, comme toute autre histoire, peut être traitée ou généralement, ou partiellement ; c'est-à-dire que l'historien est le maître d'embrasser son sujet tout entier, ou de n'en prendre qu'une partie. Dans ce dernier cas, il s'attachera à telle époque en particulier, à telle école spécialement considérée ; il suivra telle secte depuis son origine jusqu'à son terme ; ou bien, se renfermant dans l'étude d'un seul système, il en épuisera l'exa-

men. Le sujet alors aura de l'unité, parce qu'il sera toujours possible d'en coordonner les diverses parties.

Mais, s'il arrivait que l'historien s'avisât de choisir pour point de départ la première année de tel siècle, et s'imposât la loi de circonscrire le sujet qu'il doit traiter d'après les limites de telle contrée, on s'en étonnerait avec raison; car le commencement de chaque siècle ne marque pas une époque nouvelle pour la philosophie; et chaque royaume ne renferme pas une école de philosophie spéciale et isolée.

Que si parfois, en parlant de l'école de Voltaire, on a dit : *la philosophie du* XVIIIe *siècle*, en parlant du système de Kant, *la philosophie allemande*, ces expressions et autres du même genre sont autant de manières de désigner une opinion dominante; elles ne sauraient s'entendre autrement.

Toute histoire philosophique est l'histoire d'une opinion; or je ne sache pas qu'une opinion attende toujours le commencement d'un siècle pour se produire; et qu'une ligne de douanes puisse marquer la dernière limite de son extension.

Que dire donc d'une histoire philosophique qui commencerait au premier jour de l'an 1800, et qui s'arrêterait aux bords du Rhin, du côté

de l'Orient, au détroit de la Manche, du côté de l'Occident?

Telle est pourtant celle qui va nous occuper.

M. Damiron entre en matière brusquement, sans jeter un regard en arrière, sans se permettre une excursion au delà de la frontière, prenant chaque école, abstraction faite de ses antécédents, au point de développement qu'elle pouvait avoir reçu en France, au commencement de ce siècle.

Ce n'est donc ni une histoire générale, ni une histoire particulière de la philosophie que M. Damiron nous donne; mais une suite d'articles sans rapports entre eux, dans lesquels les doctrines des philosophes français de l'époque sont exposées avec un rare talent d'analyse; articles qui figuraient très bien dans le *Globe* où ils ont été insérés la plupart, mais qui ne sauraient former un tout et ne constituent pas un ouvrage.

Toutefois l'auteur, pour lier entre eux ces membres épars, a imaginé de les disposer dans un certain ordre, d'après la division des écoles; et à ce sujet il distingue en France présentement trois écoles principales : celle de la *Sensation*, celle de la *Révélation*, celle de l'*Eclectisme* ou du spiritualisme rationnel. Mais cette

classification des systèmes qui ont paru de nos jours est-elle exacte? Offre-t-elle une expression fidèle de l'état actuel de la science au milieu de nous? C'est ce que nous nous proposons d'examiner (1).

III.

L'homme est pour l'homme une énigme. Tandis qu'on voit les autres êtres parcourir, sans jamais s'en écarter, le cercle qu'ils doivent décrire, l'homme apparaît, égaré dans le vague de l'espace, comme un astre qui aurait été violemment jeté hors de sa sphère. Il ignore d'où il vient, où il va; il ressent un trouble intérieur qui semble indiquer que les diverses parties dont le fond de son être se compose, ne sont point d'accord entre elles. Qui donnera le mot de l'énigme? Qui pourra rétablir l'harmonie dans cette nature si étrangement altérée? Sera-ce l'homme, sera-ce Dieu? la philosophie, ou la religion?

Cette question que le bon sens du genre humain a depuis long-temps résolue, transportée aujourd'hui dans la région des disputes, partage les intelligences élevées. Les théologiens demeurent persuadés que l'homme, s'il n'est as-

(1) *Provincial*, 26 juin 1826.

sisté d'un secours surnaturel, ne peut rentrer dans l'ordre ni s'y maintenir; d'où le besoin de la grâce et la nécessité d'une révélation : les philosophes de ces derniers temps pensent au contraire qu'ayant reçu de la nature les moyens d'arriver à ces fins, l'homme, pour être ce qu'il doit être, peut se passer d'un secours étranger.

Il ne faut pas croire cependant que le théologien et le philosophe soient à une telle distance l'un de l'autre qu'ils ne puissent jamais se rencontrer : ils se trouvent sans cesse ramenés sur le même terrain; et d'ailleurs il est de fait que leur point de départ est commun.

Oui, leur point de départ est commun; car il est certain que les connaissances que l'un et l'autre acquièrent, de quelque nature qu'elles soient, ont toutes également pour premier fondement la FOI.

Ceci demande une explication; donnons-la en peu de mots :

L'homme en vain se dissimule sa faiblesse; il a beau relever dans son esprit l'idée du moi; il ne trouvera jamais dans le fond de ce moi, et comme *lui étant propres,* ni l'être ni la vérité. Il n'y a que Dieu qui puisse dire, JE SUIS CELUI QUI EST (*a*); et il n'appartenait qu'à la sagesse

(*a*) *Ego sum qui sum.* EXOD., III, 14.

divine incarnée de faire entendre ces paroles, *Je suis la vérité* (a); l'homme est donc, en ce qui le fait être, dans la dépendance de celui qui seul existe par lui-même; et par rapport à la vérité, dans l'obligation de la recevoir d'où elle découle, sans pouvoir lui-même la constituer. Aussi, pour chaque raisonnement qu'il fait, y a-t-il une première vérité qui en est la base, dont il chercherait vainement à se démontrer la certitude. Il ignore pourquoi elle est vraie; et toutefois il est obligé de la prendre pour telle; en sorte que pour cette première vérité il subit la loi de l'autorité; il fait un acte de *foi*.

Kant lui-même l'a reconnu quand il a dit, parlant des vérités de sens intime et de sentiment, qui sont, suivant lui, les seules qui aient de la réalité : « Je ne saurai rien d'elles, et sur « ce qui les regarde, j'aurai soin de fuir la « science; mais si par toute autre voie, je me « trouve forcé à les reconnaître, j'appellerai « ma conviction CROYANCE et non SAVOIR. »

Ainsi, en ce qui regarde ces notions fondamentales sur lesquelles toute science s'appuie, il faut dire que ce sont des vérités de foi, dont la nature, de sa propre autorité, impose la croyance à l'homme sans les livrer à son examen.

(a) *Ego sum via*, ET VERITAS *et vita*. JOANN., XIV, 6.

L'acte de foi n'est donc pas tellement particulier à la théologie, qu'il puisse former son caractère distinctif : ce qui réellement la différencie, c'est que la foi du théologien ne s'arrête pas, comme celle du philosophe, à ces vérités que Dieu nous révèle par une parole intérieure, mais s'étend encore à cette autre révélation que la parole extérieure a opérée.

Il ne faut pas s'imaginer d'autre part que le raisonnement soit du domaine exclusif de la philosophie, et que pour arriver à la connaissance de Dieu et de soi-même, le théologien ne puisse être autorisé à en faire usage; ce serait établir entre la raison et la foi une sorte d'incompatibilité que Dieu, dont elles émanent, n'a pu introduire dans son œuvre.

Pascal, assurément, était moins que tout autre disposé à étendre les droits de la raison au préjudice de ceux de la foi; et c'est lui cependant qui signale comme *excès également dangereux, d'exclure la raison, de n'admettre que la raison.* « Dieu n'entend pas, dit Pascal, que « nous soumettions notre croyance à lui sans « raison. » Quel sera donc, en matière de religion, l'office de la raison? Il y a dix-huit siècles qu'on l'a dit : de s'assurer que Dieu a parlé, puis de se soumettre.

Il y en a qui donnent à la raison plus de jeu,

et l'associent en quelque sorte à la révélation pour construire l'édifice des vérités religieuses.

Donc, et quoiqu'il soit très vrai que le caractère distinctif de l'enseignement religieux soit de procéder par voie d'autorité, et celui de l'enseignement philosophique de suivre la voie du libre examen, il ne faut pas se hâter de prononcer que la religion et la philosophie sont ennemies naturelles et que ces deux mots *philosophie religieuse* impliquent par eux-mêmes contradiction.

La religion chrétienne a pour les âmes élevées des vues sublimes; pour les cœurs tendres des douceurs ineffables; pour les esprits positifs des démonstrations certaines; elle flétrit le vice; elle repousse l'orgueil; mais elle accueille la bonne foi et s'associe volontiers la raison.

Cette circonstance toutefois qu'on peut être philosophe sans cesser d'être chrétien, et devenir chrétien sans renoncer à la philosophie, autoriserait-elle à classer la théologie parmi les écoles philosophiques? Nous ne le pensons pas: ce serait ravaler cette science divine; et de plus méconnaître son caractère. Le théologien, en tant que théologien, n'appartient à aucune école; en tant que philosophe, il admet, avec les modifications nécessaires, le système philosophique qu'il juge être le plus en rapport avec

ses idées. Saint Justin était platonicien ; Didyme s'accommodait mieux de la doctrine d'Aristote ; Saint Clément d'Alexandrie penchait vers l'éclectisme ; les scholastiques ont presque tous été péripatéticiens ; Bossuet et Fénelon, Malebranche et Nicole étaient cartésiens ; en Allemagne, la philosophie de Leibnitz était goûtée par de très savants théologiens ; celle de Locke, elle-même, a trouvé des disciples dans les mêmes rangs, n'eût-on à citer qu'Abbadie. Ainsi les théologiens, quand ils philosophent, se disséminent dans les diverses écoles ; et lors même qu'ils se trouveraient, à certaine époque déterminée, tous réunis dans la même école, il n'en résulterait pas que cette école pût être classée sous le nom d'*Ecole théologique*.

On doit donc s'étonner que l'auteur de l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, ait imaginé de se servir de cette expression pour désigner une école ; et lorsqu'ensuite il se charge de nous expliquer lui-même que, pour composer cette école, il a groupé « ceux qui se sont proposé comme objet « commun de leurs travaux (mais du reste, « chacun suivant son point de vue ET SON SYS- « TÈME) la défense et la restauration des doc- « trines de l'Eglise, » on s'aperçoit aisément qu'il y a plus ici que de l'inexactitude dans l'ex-

pression, qu'il y a de toute nécessité quelque confusion dans les idées.

Il paraît en effet que M. Damiron ayant l'esprit fortement préoccupé de deux objets, n'est point parvenu à les dégager l'un de l'autre, quand il a tracé son plan ; ce plan dès lors ne pouvait être que défectueux.

M. Damiron s'est placé en observation vis-à-vis du siècle présent.

Or, à celui qui cherche à se rendre compte de l'état actuel des esprits en France, deux spectacles d'un grand intérêt s'offrent simultanément : sur le premier plan on voit la Religion aux prises avec l'incrédulité ; sur le second, le spiritualisme et le matérialisme se disputant l'empire de la philosophie.

Témoin de cette lutte animée, dans laquelle la Religion est obligée de faire face à deux ennemis qui la pressent, ayant à combattre, d'une part, des passions haineuses et violentes, d'autre part, les prétentions de l'orgueil philosophique, M. Damiron eût pu concevoir l'idée d'en faire le sujet d'un tableau : ce tableau aurait eu de l'intérêt, et la théologie y aurait naturellement trouvé place.

Que si M. Damiron est moins occupé des destinées de la Religion que du développement de la philosophie, il aurait pu décrire le mouve-

ment des deux grandes écoles, l'école sensualiste et l'école spiritualiste, agissant l'une contre l'autre ; après quoi il aurait signalé cette école moyenne qu'il appelle *Eclectique ;* dont la prétention serait de s'interposer comme médiatrice.

Au lieu de cela, qu'a fait l'auteur de *l'Essai?* Rassemblant dans le même cadre ces deux sujets très distincts, il a fait choix d'un plan arbitraire qui ne répond à aucune de ces vues, et qui les confond en les dénaturant. Ainsi il place l'école sensualiste et la religion chrétienne en regard, pour faire planer sur l'une et sur l'autre son éclectisme. Il n'est pas besoin d'insister pour faire sentir combien ce plan est vicieux. On voit tout d'abord qu'il y a des lacunes ; et bientôt on s'aperçoit qu'il y a confusion, puisque les idées d'après lesquelles cette division est conçue appartiennent à deux ordres de choses différents.

Faut-il donc placer M. Damiron dans le rang de ces esprits médiocres qui s'étonnent à la vue d'un sujet compliqué et qui échouent dans le projet d'en coordonner les diverses parties? Non assurément : mais, il faut le dire, M. Damiron n'est point resté en dehors du mouvement irréligieux de ce siècle; il dédaigne le bienfait de la révélation : tandis qu'il cherche ce qui pourrait être mis à la place, il partage l'impatience de ceux qui voudraient que les

croyances eussent déjà perdu leur crédit ; et toutefois il s'inquiète, en pensant que le matérialisme pourrait tirer avantage de ce grand bouleversement. Voilà tout le secret de cette composition qui s'annonce comme une revue des systèmes philosophiques, et dans laquelle les principes de la théologie sont eux-mêmes discutés ; de cette composition présentée sous la forme historique et qui n'est au fond qu'un ouvrage polémique.

Considéré sous ce point de vue, le livre de M. Damiron a plus d'importance que son titre ne l'indiquerait : on peut y chercher non pas les principes (*a*), car ils sont encore incertains, mais la direction de cette école qui s'élève au milieu de nous et dont le *Globe* est l'organe habituel (1).

(*a*) Pour cette recherche, les écrits de M. Jouffroy ne devraient point être séparés de ceux de M. Damiron, parce que M. Jouffroy est lui-même un des chefs de cette école. Quant à ceux que M. Victor Cousin a publiés, nous ne les plaçons pas dans cette catégorie ; ils méritent un examen particulier. M. Cousin est un homme à part ; il avance en suivant une direction qui pourrait le ramener au milieu de nous, car il serait possible qu'à force de *savoir*, il comprît, quant aux mystères, la nécessité de *croire*.

(1) *Provincial*, 24 juillet 1828.

IV.

L'étonnement fut grand en France, au commencement du XIXe siècle, quand une rumeur sourde circula, annonçant que la doctrine de Condillac pouvait être controversée : car le condillacisme avait acquis parmi nous toute l'autorité d'une croyance. Les sciences morales en étaient imprégnées ; les sciences physiques y puisaient des principes de matérialisme ; et du reste l'enseignement philosophique se renfermait strictement dans le cercle étroit de l'idéologie, telle que Condillac l'avait faite. Ainsi le condillacisme régnait souverainement dans nos écoles. Ce n'est pas que l'étude de la philosophie fût alors en grande faveur ; mais le préjugé n'en était pas moins dominant. Locke avait jeté les fondements de la science ; Condillac avait couronné l'œuvre ; l'édifice était achevé. Voilà ce qu'il fallait croire comme article de foi ; voilà ce qu'il fallait professer publiquement, sous peine d'être déclaré anathème. Cependant la doctrine de Locke, accueillie froidement en Angleterre, singulièrement modifiée en Écosse, était combattue vivement en Allemagne. Nos savants ignoraient cela ; s'inquiétant peu de ce qui se passait au dehors, le

nom de Reid était à peine arrivé jusqu'à eux; celui de Kant, en l'année 1800, leur était à peu près inconnu (*a*).

Le XIXe siècle commence : le condillacisme paraît encore plein de vie et il domine toujours; mais déjà dans certains esprits quelques doutes s'élèvent : sur ces entrefaites M. Royer-Collard ouvre son cours. Appuyé de Reid, il met en opposition aux principes de l'auteur du *Traité des sensations*, ceux de l'école écossaise : les yeux se dessillent; le charme est rompu; enfin il est permis de soupçonner que Condillac, écrivain d'ailleurs si froid, pourrait bien n'être au fond qu'un philosophe très médiocre.

Trois ans après, M. Cousin paraît sur la scène; il prend la place de M. Royer-Collard dont il a reçu les leçons : d'abord il le suit, et bientôt il le dépasse. Après avoir marché quelque temps à la suite de l'école écossaise, il se fait kantiste; et ses auditeurs alors se trouvent initiés aux mystères de cette philosophie transcendentale dont l'Allemagne avait été engouée, et qui devait paraître bien étrange en France,

(a) Ce n'est qu'en l'année 1801, qu'a paru l'ouvrage de M. Charles Villers qui a fait connaître en France les principes fondamentaux de la philosophie de Kant.

pays si long-temps courbé sous le joug du sensualisme. Plus tard, M. Cousin se sentant assez fort, se fait des principes particuliers.

C'est dans le sein de l'école normale que M. Cousin développe avec étendue son enseignement; et c'est là aussi qu'il trouve des disciples. Cependant l'école normale est dissoute; les élèves pour la plupart se dispersent; quelques uns forment le projet de travailler de concert, chacun suivant ses études spéciales, à la rédaction d'un ouvrage périodique; de ce jour là, le *Globe* prend naissance.

MM. Jouffroy et Damiron, tous deux élèves distingués de M. Cousin, s'étant, dans cette entreprise, plus particulièrement chargés de la partie philosophique et religieuse, c'est à leurs articles qu'il convient de s'attacher pour connaître sous ce rapport la tendance des doctrines du *Globe;* et comme ces deux écrivains ont en outre publié quelques ouvrages à part, nous aurons plus d'une fois l'occasion d'y recourir, pour fixer notre opinion sur les principes de l'école philosophique que le *Globe* a mise en vogue. Les articles de M. Dubois nous seront aussi de quelque utilité.

Il serait difficile de dire si les rédacteurs du *Globe*, quand ils se sont présentés à l'entrée de la carrière, avaient un but bien déterminé,

et si déjà ils avaient conçu l'idée de la haute mission que depuis ils se sont attribuée : leur marche, au début, présentait quelque embarras ; cependant ils paraissaient avoir confiance en eux-mêmes, et on attendait qu'ils prissent position. Mais, quand on les a vus se placer au centre de toutes les opinions, et arborer pour toute devise, sur leur drapeau, le mot *Eclectisme*, l'attente a été trompée et le fond de leur doctrine n'a pas été dévoilé.

Rien de plus vague en effet que le mot *Eclectisme*. Il ne désigne pas une doctrine particulière ; il ne rappelle point l'idée de telle ou telle opinion ; car l'Eclectique a la prétention de puiser à toutes les sources, et, sans adopter aucun des systèmes qui ont cours, de s'en faire un à lui-même de tout ce qui lui paraît vrai dans ce qui a été précédemment dit et soutenu. Ainsi le titre d'Eclectique n'a rien de précis en soi (*a*) ; tout au plus indiquerait-il la méthode que se propose de suivre le philosophe qui s'en pare, et cela d'après la conviction qu'il aurait antérieurement acquise de l'inutilité de

(*a*) En faut-il d'autre preuve que l'*Essai historique* de M. DAMIRON qui jette pêle-mêle sous cette dénomination commune, feu Laromiguière et M. Cousin, Maine de Biran et M. Virey, M. Royer-Collard et M. Droz ? etc., etc. — S. E.

recherches ultérieures sur une matière qui lui semble entièrement épuisée.

Cette dénomination au surplus n'est pas nouvelle, l'antiquité également a eu ses Éclectiques : Plotin, Jamblique, Porphyre et Proclus peuvent être cités dans le nombre. Toutefois il importe de remarquer que sous ombre d'Eclectisme, ils ont travaillé très activement au rapprochement de toutes les sectes et à l'amalgame de toutes les doctrines. Dès long-temps et avant eux, les philosophes harcelés par les sceptiques, fatigués d'ailleurs de leurs propres divisions, avaient essayé d'identifier Platon avec Pythagore et de concilier ce même Platon d'abord avec Aristote, et ensuite avec Zénon. Ainsi ce genre d'Éclectisme existait en germe, bien avant que Potamon l'eût réduit en système. Il se développait lentement dans le sein des écoles philosophiques. Mais à l'époque où la science divine du salut commença à se répandre au loin ; et notamment après que l'école chrétienne d'Alexandrie, sous la direction successive de Pantænus, d'Athénagore et de Clément, eut jeté au milieu de cette ville célèbre un éclat qui effaçait la gloire du Musée (*a*), l'Eclectisme

(*a*) On sait que le Musée désigne l'école d'Alexandrie, comme le Lycée l'école d'Aristote, et le Portique celle de Zénon.—S. F.

prit une extension prodigieuse. Toutes les erreurs qui fascinaient le monde, ayant alors senti le besoin de s'unir étroitement contre la vérité, cette grande fusion des doctrines mythologiques, mystiques et philosophiques, connue depuis sous le nom de *syncrétisme,* s'opéra; et toutefois le Christianisme prévalut.

Y aurait-il donc quelque rapprochement à faire entre ce qui se passa alors et ce que nous voyons aujourd'hui? Oui; car déjà l'étendard de l'Éclectisme est levé, et de plus les symptômes d'un syncrétisme se manifestent.

Cependant on nous disait naguère que la philosophie moderne ne date que d'hier; et cette asssertion en un certain sens est vraie. Mais c'est que la philosophie, depuis qu'elle a fait scission avec la théologie qui la modérait et l'éclairait, va vite; elle est poussée rapidement dans ses voies : la philosophie de Locke a passé brusquement au matérialisme; celle de Kant s'est perdue tout aussitôt dans l'idéalisme; à peine l'Éclectisme paraît-il que déjà il se résout en syncrétisme.

En effet l'Éclectisme moderne appelle à lui et recueille indifféremment dans son sein tous les systèmes. Plus large encore dans ses concessions que l'Eclectisme ancien, qui toujours repoussa l'épicuréisme et combattit le scepti-

cisme, il embrasse dans son vaste plan de conciliation non seulement le sensualisme de Condillac, mais encore le scepticisme dévergondé de l'école de Voltaire. En même temps les sectes religieuses sont invitées formellement à prendre part au traité, la philosophie consentant à abjurer ses préventions anti-religieuses, pourvu que les religions de leur côté fassent le sacrifice du vieux dogme. Telles sont les bases de ce « pacte entre tous ces systèmes qui se « prépare en silence, et qu'il est peut-être « dans les destinées de la France de voir signer « à Paris (1). » Il en coûtera peu au protestantisme, qui doit reconnaître ici le développement de son propre principe, de souscrire à ces conditions et de suivre la philosophie dans les voies du syncrétisme où elle s'est engagée; mais le catholicisme restera de toute nécessité en dehors de ce mouvement.

Qu'en arrivera-t-il? il est aisé de le prévoir, dans le cas où le syncrétisme moderne parviendrait à se développer complétement. Car alors les sectes dissidentes, de plus en plus indifférentes sur le dogme, s'uniront aux sectes philosophiques qui marchent elles-mêmes à leur rencontre. Cette grande coalition du rationa-

(1) Le *Globe*, t. I, n. 92.

lisme contre la révélation n'aura d'autre lien que le fond d'antipathie que ces sectes couvent par rapport à la seule religion qui conserve intact le dépôt des doctrines révélées. Divisées, elles s'entendront seulement sur ce point que la raison humaine doit être libre à l'avenir, et s'affranchir à jamais du joug de la foi. Il y aura donc un dernier effort contre le catholicisme lequel se sera de son côté renforcé de tout ce qu'il y aura de chrétiens encore dans les diverses communions, de tout ce qu'il y aura de pur, de vraiment religieux, et de plus éclairé dans les rangs des philosophes. Ainsi l'on verra, comme aux premiers siècles de l'Église, toutes les doctrines fondées sur l'erreur, usant d'une tolérance réciproque, se soulever à la fois contre la vérité. La lutte sera sans doute opiniâtre; mais le Christianisme une seconde fois prévaudra (1).

V.

La philosophie, si elle était vraiment fille du ciel, serait, comme la vérité, éternelle et immuable; mais elle est fille de la terre, et dès lors elle participe à l'instabilité de toutes les

(1) *Provincial*, 26 septembre 1828.

choses humaines : elle a commencé, elle tend à sa fin; pendant le cours de son existence, elle est sujette au changement, elle subit toutes sortes de variations : si quelquefois elle s'arrête, c'est que l'autorité d'un nom imposant suspend pour quelque temps le mouvement qui l'entraîne, mais aussitôt que le disciple a ressaisi le droit de discuter l'opinion de son maître, la philosophie reprend son cours, pour accomplir ses destinées périssables. Nous avons vu, en France, la philosophie stationnaire ; c'était le temps où le condillacisme dominait impérieusement ; maintenant elle marche, et quand on se rappelle avec quelle confiance était proposée, avec quelle docilité était reçue la doctrine de Locke, dont le condillacisme est le commentaire, on peut s'étonner que le mouvement qui a dégagé la philosophie se soit opéré si facilement.

Il est à croire que si M. Cousin eût eu le temps, avant que l'école normale fût dissoute, de compléter son système et de l'inculquer dans l'esprit de ses élèves, ceux-ci n'auraient pas, tout en débutant, professé une doctrine autre que celle de leur maître, et que le *Globe*, en ce cas, eût simplement reflété les rayons de cette théorie brillante que M. Cousin préparait dans le secret de ses méditations.

Mais il n'en a pas été de la sorte, et les rédacteurs du *Globe* abandonnés à eux-mêmes, se sont trouvés en face du public, sans avoir un système arrêté, l'esprit imbu de principes divers qu'ils avaient tirés de l'école allemande et de l'école écossaise, ou bien qu'ils avaient recueillis de l'enseignement particulier de M. Cousin.

Or, il y en avait un dans le nombre, qui convenait trop bien à la position des rédacteurs du *Globe,* pour qu'ils négligeassent de s'y attacher; je veux parler de cette opinion qu'il n'y a pas de système faux en philosophie, mais que tous sont incomplets et pèchent en cela. Cette maxime fondamentale de l'éclectisme moderne avait été, s'il faut en croire M. Jouffroy, développée par M. Cousin, dans son cours, avant qu'il l'eût reproduite dans ses fragments philosophiques : quoi qu'il en soit de l'assertion, qui paraît du reste confirmée, il est certain que cette maxime devint pour les jeunes philosophes du *Globe* un dogme, et que ce dogme, ils l'ont depuis professé ouvertement.

Au surplus, quand nous disons que l'éclectisme convenait à la position où s'étaient placés les élèves de M. Cousin, notre intention n'est pas seulement de faire entendre qu'obligés

d'entrer en campagne avant que d'avoir un plan arrêté, ils se donnaient le temps d'y pourvoir; notre pensée va plus loin, en ce que nous imaginons qu'il leur eût été difficile, dans les circonstances où ils se trouvaient, d'après les dispositions qu'ils apportaient, de ne pas entrer dans la voie qu'ils ont suivie.

Jeunes, ayant la conscience de leurs forces, et s'en exagérant probablement la portée; formés d'ailleurs à l'école d'un maître non encore fixé sur ses propres doctrines, les élèves de M. Cousin, assis sur les bancs de l'école, le cœur plein d'orgueil, l'esprit vide de foi, avaient déjà savouré la douceur enivrante de l'indépendance. Cependant le sentiment religieux n'était point entièrement éteint dans leur âme. En outre ils avaient puisé dans l'école écossaise des règles de bon sens, et dans l'école allemande un fond de spiritualisme, qui leur inspirait de l'éloignement pour les doctrines licencieuses et impies du dix-huitième siècle : ainsi tout naturellement ils venaient se placer entre le dix-septième siècle et le dix-huitième, entre la Sorbonne et l'école de Voltaire, entre la religion et l'impiété.

D'autre part, et comme philosophes, ils étaient appelés à faire un choix. Le spiritualisme de l'école allemande était descendu rapidement

à l'idéalisme ; le sensualisme de Locke était arrivé en Angleterre et en France au matérialisme ; s'ils se font idéalistes, le monde matériel leur échappe ; s'ils passent dans les rangs des matérialistes, le monde intellectuel pour eux s'évanouit. Que feront-ils ? comment éviter ce double écueil ? Ils se tiendront à l'écart, sans se prononcer ouvertement.

C'en est donc fait ; et leurs tentes sont dressées à égale distance des deux camps. En philosophie comme en religion, même détermination de tenir le milieu entre les deux opinions opposées. Cette position prise, il ne leur restait plus, pour se constituer dans l'éclectisme, qu'à concevoir l'idée de rallier à leur drapeau toutes les sectes, afin de les unir en un seul faisceau ; et cette idée leur est venue.

Ce plan une fois arrêté, il a été suivi avec beaucoup de persévérance et conduit avec habileté. Négociateurs adroits, les écrivains du *Globe* savent ménager les amours-propres, et s'entendent très bien à rapprocher les opinions. Toutes sont vraies, s'il faut les en croire, ou du moins il n'y en a aucune qui soit, à proprement parler, erronée. « Nul système n'a manqué de « la vérité de son temps, de sa position, de son « point de vue ; car ce n'est pas de la vérité à « l'erreur, ou de l'erreur à la vérité, que voyage

« l'esprit humain, mais d'une face à l'autre...
« Ainsi nos milliers d'opinions peuvent repré-
« senter chacune par un côté la raison (1). »

Toutefois, et comme il arrive que certaines opinions, tandis que la civilisation avance toujours, restent elles-mêmes en arrière, il n'est guère possible qu'il n'y ait pas quelques embarras dans la marche, et de loin en loin quelques déchirements; mais ordinairement il y a plus de malentendu que de véritables contradictions dans ces luttes inévitables. Il est certain, par exemple, que c'est à tort qu'on imaginerait aujourd'hui qu'il s'agit d'innover dans les systèmes religieux; non, disent en substance les écrivains du *Globe*, l'esprit du siècle tend seulement à purger la religion d'un mysticisme jadis nécessaire, maintenant hors de saison, puisque la raison humaine, devenue assez forte, peut établir par elle-même les vérités qui jadis reposaient sur la foi. Il ne faut pas croire non plus que le matérialisme de nos physiologistes modernes soit si éloigné du spiritualisme qu'on le pense communément; car déjà le physiologiste entrevoit dans le fond de ses théories des principes d'activité d'une nature particulière; qu'il fasse quelques pas, et bientôt il tendra la

(1) Le *Globe*, t. I, n. 35 et 56. — T. VI, n. 68.

main au psychologiste qui s'avance lui-même à sa rencontre.

De cette sorte, accomplissant avec zèle l'office de médiateur, qu'il s'est attribué, le *Globe* cherche à persuader à tous qu'ils sont sur le point d'être d'accord ; mais ce langage paraît étrange à plusieurs. Ceux qui ont vieilli dans les combats, et qui jugent avec raison que ce n'est qu'en dénaturant les doctrines qu'on pourrait parvenir à les amalgamer, résistent à la séduction. C'est donc à la jeunesse particulièrement que le *Globe* s'adresse : « Les enfants, dit-il, « ont dépassé leurs pères ; l'espérance de nos « nouveaux jours est en eux, et c'est dans leurs « mains qu'est le salut du monde (1). »

En même temps, le *Globe* a grand soin de prévenir toute rivalité ; car il craint que la prééminence qu'il accorde en définitive à la philosophie ne devienne un sujet de contradiction ; ainsi l'industrie, les beaux-arts, les sciences naturelles, la physiologie, trouveront leur place et même sont destinées à occuper un rang honorable dans le nouvel ordre de choses, elles se grouperont autour de la philosophie, qui consent à partager l'empire avec elles, en abandonnant à chacune d'elles une portion du domaine

(1) Le *Globe*, t. II, n. 3, supplément.

de l'intelligence pour la cultiver. Il n'y a que la théologie qui soit exclue de ce partage, son règne est fini; elle n'a plus rien à faire en ce monde. Bien loin que sa coopération pût offrir le moindre avantage, comme tous ses efforts ne pourraient tendre qu'à entraver la marche des choses, qu'à gêner le développement naturel de la raison, cette coopération ne pourrait avoir qu'un résultat fâcheux: la théologie et le rationalisme ne sauraient vivre long-temps sous le même toit.

Ceci donne l'explication du peu de faveur que le catholicisme, fidèle gardien de la révélation, et défenseur exclusif du principe de l'autorité en matière religieuse, a obtenu près des chefs de l'école nouvelle. Malgré tous les efforts qu'ils font pour cacher un sentiment d'antipathie qu'ils voudraient se déguiser à eux-mêmes, les rédacteurs du *Globe* ont grande peine, s'ils parlent du dogme catholique et de ceux qui le professent, à garder ces ménagements qu'ils emploient sans se faire violence, quand leur critique s'exerce dans le cercle du rationalisme. M. Damiron lui-même, qui entend si bien l'art de répandre sur ses discours le vernis de la modération, et sur ses jugements l'apparence de l'impartialité, échoue quand il s'agit de l'antique croyance de ses pères. S'il

expose notre dogme, il le rend méconnaissable (*a*); s'il veut peindre les apologistes de la foi catholique, il les rapetisse : M. Damiron, si bienveillant d'ailleurs, n'est point alors assez maître de lui pour arriver à ce point de n'être pas injuste. Quant à M. Jouffroy, dont l'allure plus vive, plus naturelle et plus franche, est moins façonnée à supporter ce qui pourrait tendre à gêner ses mouvements, il a plus d'une fois laissé voir sa pensée, et donné l'essor à ses véritables sentiments (1).

Il ne saurait donc y avoir le moindre doute sur la tendance anti-catholique des doctrines du *Globe*. Le doute serait d'autant moins fondé, que cette tendance est en quelque sorte nécessitée; puisque le *Globe*, entraîné par la force du principe qu'il s'est fait sur les droits illimités de la raison, doit tendre à ruiner le dogme catholique, qui n'admet ces mêmes droits qu'avec des restrictions importantes.

Ainsi la ruine du catholicisme, considéré

(*a*) On ne saurait voir sans quelque étonnement la manière dont M. Damiron travestit le dogme catholique dans l'introduction de son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au dix-neuvième siècle.*

(1) On peut voir, au t. II, n. 3 du *Globe*, l'article de M. Jouffroy, ayant ce titre : *Comment les dogmes finissent.*

comme obstacle au progrès des lumières, doit entrer nécessairement dans le plan de ceux qui ne veulent pas reconnaître la nécessité d'une révélation surnaturelle; et le protestantisme lui-même n'échapperait point à la proscription, si l'on supposait qu'il pût apporter à la défense du dogme révélé le même intérêt et la même énergie que l'Église catholique : mais cette supposition ne se fait pas.

Toutefois l'entreprise que les éclectiques modernes se proposent de mener à fin offre plus de difficultés qu'ils ne le pensaient d'abord. Avant que la lime d'acier soit entamée, les dents du serpent seront fortement ébranlées; d'ailleurs il ne s'agit pas seulement de détruire, il faut encore édifier; ces peuples, qu'on voudrait détourner des sentiers de la foi pour les entraîner dans les voies du rationalisme, réclameront bientôt ce dogme nouveau qui doit remplacer l'ancien, et le culte qui doit être substitué aux cérémonies imposantes de la religion; or il sera curieux de voir ce qu'on essaiera de mettre à la place.

Cette impuissance de créer, cette difficulté qu'il y a à détruire ce qui est, pèsent donc à la fois sur les réformateurs de ces derniers temps; ils gémissent accablés sous ce double poids. Pour faire diversion, ils proclament sans cesse

comme prochain *l'avénement du nouveau dogme;* ils cherchent à constater de plus en plus la ruine du *vieux dogme*. Ce ne sont là que des illusions : l'ancien dogme se maintient; le nouveau ne paraît pas.

Cependant un cri s'est élevé du camp du rationalisme, du lieu même où le *Globe* a dressé son pavillon, ces paroles sont venues jusqu'à nous : *La science est faite*. Nous allons voir ce qu'on doit penser de cette annonce imprévue (1).

II.

Serait-il donc vrai que la philosophie, après tant d'essais malheureux, fût enfin arrivée à ce point, de pouvoir justifier désormais ses prétentions? M. Jouffroy le certifie : toutes les grandes questions, s'il faut l'en croire, ont été résolues; *la science est faite*.

« Quand on songe, dit-il, aux puissantes « intelligences qui, depuis Pythagore jusqu'à « nos jours, ont soulevé et remué dans tous « les sens le champ de la philosophie; quand « surtout on a parcouru quelques uns des ad- « mirables monuments de leurs recherches,

(1) *Correspondant*, 17 mars 1829.

« on ne peut guère échapper à la conviction « que toutes les solutions des questions philo- « sophiques n'aient été développées ou indi- « quées avant le commencement du XIXe siècle, « et que, par conséquent, il ne soit très dif- « ficile, pour ne pas dire impossible, de tom- « ber en pareille matière sur une idée neuve « de quelque importance. Or, si cette convic- « tion est fondée, il s'en suit *que la science est « faite*, quoiqu'elle soit inconnue à notre « siècle; et que, par conséquent, au lieu de « la recommencer pour lui sur de nouveaux « frais, il est plus simple et plus sûr de la « lui apprendre telle qu'elle existe dans les « ouvrages des immortels génies qui l'ont « créée (*a*). »

Ce procédé que M. Jouffroy considère comme le *plus sûr* et le *plus simple*, ne laisse pas que d'offrir des embarras; il en convient :

«..... Les questions, dit-il, sont immor- « telles, parce qu'elles touchent aux intérêts « les plus sérieux de l'humanité. Le public les « pèse donc de nouveau, et demande des so- « lutions. Platon, Aristote, Proclus, Descartes, « Leibnitz, Malebranche, Kant, sont là pour

(*a*) Ce morceau, ainsi que ceux suivront, sont extraits du . 96, t. IV, de la collection du *Globe*.

« lui répondre. Mais comment trouver leurs « ouvrages et comment les entendre ? la plu- « part sont écrits dans des langues qui nous « sont peu familières ; quelques uns dorment « encore en manuscrits dans la poudre des bi- « bliothèques. En outre chacun de ces grands « hommes parle le langage philosophique qui « lui est propre, et n'est point celui du siècle. « Chacun a considéré les questions sous son « point de vue, et dans chacun, la question « que l'on voudrait étudier occupe une place « différente et se trouve enchaînée aux autres « d'une manière particulière, en sorte que c'est « un premier travail de la découvrir dans chaque « système, un autre de la dégager, un autre « de la comprendre, un autre de rapprocher « les solutions différentes qu'on lui a données « dans les autres systèmes, et un dernier en- « fin, de tirer de la comparaison de toutes ces « solutions, *qui contiennent chacune une por- « tion de vérité, la solution complète qui est « la véritable.* »

« La philosophie existe donc, mais elle « n'existe pas pour le commun des hommes, « ni même pour les hommes très éclairés, ni « même pour les simples savants, ni même « pour les simples philosophes : elle n'existe « que pour le petit nombre de ceux qui étant

« à la fois très érudits et très philosophes, ont
« passé leur vie *à en chercher les membres*
« *épars dans les monuments qui la con-*
« *tiennent.* »

Ainsi la science est faite, mais pour un petit nombre d'hommes seulement ; et il lui manque, pour être à la portée de tous, que les ouvrages qui en contiennent les diverses parties, soient traduits fidèlement ; et que ces parties soient ensuite rapprochées et liées entre elles, de manière à former un ensemble parfait. C'est du reste ce que semble indiquer M. Jouffroy, quand il dit :

« Il manque à la philosophie, pour être vé-
« ritablement, qu'on la connaisse et qu'on
« l'organise : qu'on la connaisse, c'est-à-dire
« qu'on traduise et qu'on publie tous les grands
« monuments qui la renferment ; qu'on l'or-
« ganise, c'est-à-dire qu'on arrange les ques-
« tions dans leur ordre légitime, avec les véri-
« tés découvertes sur chacune par les diffé-
« rents philosophes, de manière que le tout
« forme *une science méthodique où l'on puisse*
« *voir d'un coup d'œil, et ce que l'on sait et*
« *ce qui reste à trouver.* »

Ces dernières paroles donneraient à penser que M. Jouffroy perd un instant de vue ce qu'il a dit en commençant, ce qu'il répétera

en finissant, à savoir que la réunion de tous les systèmes incomplets doit donner une philosophie complète. Mais ce n'est pas tout; et à mesure qu'il avance dans le détail de ce qui serait à faire pour que la science devînt populaire, M. Jouffroy s'embarrasse dans ses propres pensées; son langage devient obscur, et finit par être inintelligible, ou peu s'en faut.

En effet, lorsque M. Jouffroy, après avoir insisté sur les difficultés presque insurmontables qu'offre l'entreprise de traduire, non seulement le texte, mais encore les idées des ouvrages philosophiques, arrive à l'organisation de la science, il annonce que cette organisation ne peut s'opérer qu'à l'aide de deux vérités :

« La première, c'est que tous les systèmes « ne sont que des points de vue divers de la « vérité; la seconde, c'est que la vérité n'est « pas d'une autre nature en métaphysique qu'en « physique; qu'en métaphysique comme en « physique, elle n'est autre chose que la con- « naissance de la réalité, et par conséquent se « compose uniquement de faits observés dans « la partie observable de la réalité, et d'induc- « tions tirées de ces faits sur la partie de la « réalité qui se dérobe à notre observation. « Ces deux vérités, disons-nous, organise- « raient la science. En effet, la dernière don-

« nerait l'ordre légitime des questions : elle « les distinguerait en deux classes, les questions de fait, et les questions d'induction : les « premières que l'observation peut résoudre ; « les secondes qui ne peuvent l'être que par les « conséquences tirées de l'observation. Elle « donnerait en même temps et le *critérium* de « vérité de la science, et sa méthode : son *critérium* de vérité, qui est le même que celui « des sciences naturelles, à savoir, que cela « seul est vrai qui a été constaté par l'observation ou qui dérive rigoureusement de ses « données ; sa méthode qui est encore la même « que celle des sciences naturelles ; c'est-à-« dire l'observation attentive des faits et la déduction prudente et rigoureuse des inductions. Ainsi par cette première vérité, le « *critérium*, la méthode et le cadre seraient « donnés. L'autre vérité apprendrait à loger « dans ce cadre les découvertes de tous les « philosophes..... »

Il n'est pas besoin de faire remarquer qu'il règne en tout ceci bien de la confusion. D'où provient-elle ? De ce que l'auteur de l'article, s'écartant de la ligne qu'il suivait, entreprend de faire l'amalgame des principes de l'école écossaise et de ceux de l'éclectisme. Cependant M. Jouffroy, après cet écart momentané, se

hâte de rentrer dans la voie de l'éclectisme, et alors, empruntant les expressions du maître, il proclame de nouveau :

« Qu'il n'y a pas de systèmes faux, mais beau-
« coup de systèmes incomplets, assez vrais en
« eux-mêmes, mais vicieux dans la prétention
« de contenir en chacun d'eux l'absolue vérité
« qui ne se trouve que dans tous (1).... D'où il
« suit qu'en réunissant tous les systèmes incom-
« plets on aurait une philosophie complète,
« adéquate à la totalité de la conscience (2). »

En dégageant donc l'idée principale que M. Jouffroy avait eu l'intention de faire ressortir dans l'article que nous commentons, on arrive évidemment à ceci : que la science philosophique, dont les diverses parties ont été confectionnées séparément, n'a besoin, pour être achevée, que d'une opération par laquelle toutes ces parties seraient liées entre elles, tous ces membres épars seraient réunis, pour ne faire qu'un seul corps de doctrines.

Et en effet voilà l'éclectisme tel que la nouvelle école nous l'a fait; car il est à remarquer que M. Cousin, en cherchant à relever ce monument depuis tant d'années enseveli sous ses

(1) *Fragments philosophiques* de M. Cousin, p. 214.
(2) *Ibid.*, préface, p. XLVIII.

ruines, n'a pas jugé à propos de l'asseoir sur les anciennes bases qui le soutenaient.

Nous l'avons dit, le mot d'Eclectisme est vague, il n'indique point une doctrine particulière; il réveille seulement l'idée d'un mode de philosopher, qui consisterait à chercher dans tous les systèmes ce qu'il peut y avoir de vrai, pour s'en emparer et le mettre à profit.

Or il est manifeste que si l'éclectisme au fond n'avait jamais été que cela, on pourrait dire qu'il est fort ancien; car il y a très peu de philosophes qui se soient entièrement abstenus de puiser dans les écrits de leurs devanciers : à ce compte Platon, Aristote, Zénon surtout, pourraient être rangés dans la classe des éclectiques; Epicure lui-même, bien qu'il ait pris à tâche de faire croire qu'il n'avait rien emprunté de personne, pourrait également passer pour un éclectique, puisqu'il est constant qu'il a mis à contribution Leucippe et Démocrite, qui ont avant lui fait usage de l'hypothèse des atomes.

Cependant la secte éclectique ne date pas de si loin. On convient assez généralement que c'est Potamon qui l'a fondée; et lorsqu'on veut désigner ceux qui ont été les propagateurs les plus zélés de l'éclectisme, on cite Plotin, Jamblique, Porphyre et Proclus.

Il faut donc qu'il y ait dans l'éclectisme autre

chose que ce que le mot, suivant son acception naturelle, indiquerait.

En effet quand on cherche à se rendre compte de ce qu'il y a de caché sous cette dénomination trompeuse, on s'aperçoit que l'éclectisme n'est autre chose qu'un système de fusion non encore développé, qui tend à rapprocher ce qui est différent, et même à unir ce qui est contraire.

Toutefois il existe entre l'éclectisme alexandrin et l'éclectisme de l'école française une différence qu'il importe de signaler. L'éclectisme alexandrin était établi sur ce fondement que tous les grands maîtres avaient au fond professé la même doctrine, l'éclectisme français présuppose au contraire que chaque philosophe a eu sa doctrine particulière. Ainsi les éclectiques modernes ont abandonné l'idée fondamentale du système éclectique ancien ; et dans le fait il leur eût été difficile de la reproduire; elle a été tellement décriée qu'elle n'osera jamais affronter les regards du public. Aussi nos jeunes éclectiques n'ont-ils pas tenté d'asseoir l'éclectisme du dix-neuvième siècle sur cette base ruinée. Ils avouent donc que les philosophes dans tous les temps ont été fort divisés, mais ils soutiennent que, bien qu'ils aient été dissidents, aucun d'eux cependant ne s'est trompé. Comment l'entendent-ils? Nous le savons maintenant : chacun de ces phi-

losophes, disent-ils, a vu la vérité; mais il ne l'a vue que sous une de ses faces; ils auraient été bientôt d'accord s'ils eussent voulu se rendre compte de cette circonstance; au lieu de cela, ils se sont imaginé que la vérité leur avait apparu tout entière, et par suite ils se sont trouvés engagés dans d'éternelles disputes : or le moment est venu d'y mettre fin. Pour cela, au lieu d'opposer les philosophes les uns aux autres, rapprochons leurs différents systèmes et constatons ce que chacun d'eux a vu séparément. Du contingent qu'ils offriront individuellement, il se formera un trésor immense de connaissances philosophiques, disons mieux, *une philosophie complète;* car « on ne peut guère « échapper à la conviction, que toutes les so- « lutions des questions philosophiques n'aient « été développées ou indiquées avant le com- « mencement du dix-neuvième siècle (*a*). » Il doit donc résulter de cette réunion de toutes les parties de la science jusqu'ici disséminées çà et là un système général, qui non seulement contiendra la vérité, mais la vérité tout entière.

Or si c'est bien là, et je ne crois pas qu'il soit possible d'en douter, l'idée-mère du système

(*a*) Ces paroles de M. Jouffroy ont été déjà citées précédemment.

éclectique moderne, il y a vraiment lieu de s'étonner que des hommes de mérite (car je ne me dissimule point que ceux qui ont jeté parmi nous les semences de l'éclectisme soient des hommes distingués) aient adopté cette idée bizarre avec tant de légèreté, et l'aient soutenue depuis si persévéramment.

Non, il n'est point exact de dire qu'en réunissant tous les systèmes imaginés jusqu'à ce jour, on aurait une philosophie complète : qu'on en fasse l'essai, et l'on verra que de ce rapprochement et de ce mélange il ne peut résulter que désordre, embarras, confusion, contradiction, en un mot une masse d'éléments hétérogènes qui donnera l'idée du chaos.

Et comment pourrait-il en être autrement? Il est certain, quoi qu'on dise, qu'il n'y a pas un seul de ces systèmes qui ne contienne une foule d'erreurs mêlées avec quelques vérités; or est-il raisonnable de penser que de ce mélange d'erreurs et de vérités il puisse sortir, par le seul effet de l'amalgame, un tout homogène, un système régulier? Aussi sont-ils obligés d'aller jusqu'à dire, ceux qui ont imaginé ce mode de constituer la philosophie et de la venger de ses détracteurs, que tout est vérité, ou à tout le moins portion de vérité dans les systèmes philosophiques : ils iront même plus

loin encore, car ils ajouteront : « Qu'il ne peut « y avoir de philosophie absolument fausse; « car l'auteur d'une pareille philosophie aurait « pu se placer hors de sa propre pensée, c'est-« à-dire hors de l'humanité. Cette puissance « n'a été donnée à nul homme (1). »

Quant à nous, forts de notre expérience journalière, nous demeurons persuadés qu'un homme, sans se placer *hors de l'humanité*, peut tromper en parlant contre sa pensée, et peut se tromper en suivant sa propre pensée. De plus, nous sommes convaincus que l'auteur d'un système, quel qu'il soit, s'il part d'un principe erroné, et s'il raisonne ensuite conséquemment, doit être constamment, et du commencement à la fin, dans le faux. Donc, et jusqu'à ce qu'il ait été clairement démontré qu'un homme, aussitôt qu'il passe sous les drapeaux de la philosophie, dépouille absolument le vieil homme, et ne peut plus participer aux faiblesses de notre nature ; que de ce moment, exempt de toute espèce de dissimulation, il n'affirme jamais que ce dont il est intimement convaincu : de précipitation, il ne hasarde rien; de prévention, il pèse tout; d'orgueil, il ne s'entête pas : jusqu'à ce qu'il soit d'ailleurs établi

(1) *Fragments philosophiques* de M. Cousin.

qu'après avoir dépassé les bornes posées à l'esprit humain, il a pénétré jusqu'à la source de l'être, et mesuré le champ de l'infini, nous croirons être en droit de penser que les philosophes sont faillibles, de soutenir qu'il y a des systèmes faux, d'assurer qu'il n'y en a pas un qui présente la vérité sans quelque mélange d'erreurs.

Que s'il pouvait être nécessaire d'appuyer de quelque autorité nos précédentes conclusions, M. Jouffroy viendrait lui-même à notre aide. Nous l'avons entendu soutenir qu'il n'y a pas de système faux et que la science est faite ; nous l'entendrons bientôt dire qu'il y a du faux dans tous les systèmes et que la science n'est point faite (1).

VII.

Il n'est pas nécessaire de suivre long-temps les traces de M. Jouffroy, pour s'apercevoir qu'il ne marche pas constamment dans la même voie : parfois c'est l'élève de M. Cousin qui parle, le plus souvent c'est le disciple de l'école écossaise qui disserte ; et il en faut dire autant de M Damiron.

(1) *Correspondant*, 7 avril, 1829.

La doctrine de l'élève de M. Cousin a été développée ; il nous reste à exposer celle du disciple de Reid.

Or il ne sera plus question ici de cette méthode, à la fois *sûre* et *simple*, de constituer la philosophie en la composant de pièces rapportées : on ne dira plus maintenant que la *science est faite*, c'est-à-dire qu'elle n'attend, pour être achevée, qu'un ouvrier habile qui en assemble les parties : ce n'est plus de cela qu'il s'agit. Mais les méthodes employées jusqu'ici étaient défectueuses ; les *critérium* faux ; la science n'est pas faite, elle est à peine commencée, elle ne s'achèvera jamais : voilà le nouveau texte, suivons-en le développement.

L'école écossaise, sans admettre le système de Locke, a cru devoir retenir sa méthode comme étant la seule qui puisse être employée avec fruit. Cette méthode consiste à s'abstenir de toute hypothèse, pour ne s'attacher qu'à l'observation. Ainsi le docteur Reid s'élève sans cesse contre les philosophes anciens et modernes qui ont toujours substitué la spéculation à la simple observation des faits. Il attribue à cette déviation qui a successivement entraîné toutes les écoles le peu de progrès qu'a faits la science, et les paradoxes étranges de ceux qui l'ont cultivée. Il dit « que les philo-

« sophes, dans tous les siècles, ont corrompu « la science par l'alliance du vrai et du faux, « et par le mélange des vains rêves de leur « imagination avec les lois de la nature (1). »

Il fait remarquer « qu'il n'y a aucune partie « de la science humaine où les hommes du « génie le plus élevé soient tombés dans des « erreurs aussi grandes et même dans des « absurdités aussi grossières (2). » Enfin il convient qu'il faut beaucoup d'attention, et y regarder de près, pour voir autre chose dans l'histoire de la philosophie, qu'un « labyrinthe « de rêveries, de contradictions, d'absurdités, « où se rencontrent à peine quelques rares « vérités (3). »

D'après cela, Reid avait à chercher le moyen « de restituer la philosophie et de la tirer de « ce dédale d'opinions où elle est ensevelie « toute vivante (4). » Or il ne s'est point avisé de celui qui consisterait, comme nous l'avons vu, à réunir tous les systèmes pour avoir une philosophie complète. Convaincu que la science

(1) *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, publiés par M. Jouffroy, t. I, p. 99.

(2) *Ibid.*, p. 78.

(3) *Ibid.*, p. 10.

(4) Expressions employées par M. Jouffroy, t. IV, n. 96 du *Globe*.

avait été corrompue dès le principe, persuadé que les systèmes inventés jusqu'alors fourmillent d'erreurs et renferment des absurdités palpables, le judicieux Reid ne pouvait concevoir qu'une seule pensée : c'est que la science était à refaire, et qu'on devait, en la reprenant dès ses fondements, éviter avec grand soin de suivre le mode de construction que précédemment on avait toujours employé.

En conséquence, et frappé des avantages que les sciences naturelles, depuis Galilée et surtout depuis Newton, ont tirés de la méthode expérimentale, Reid s'est efforcé de démontrer qu'il n'y a de méthode sûre que celle qui consiste à partir des faits réels et constatés par l'observation, à en tirer les lois de la nature par une induction rigoureuse, puis à se servir de ces lois une fois découvertes pour rendre compte des autres phénomènes qui n'ont pas été soumis eux-mêmes à l'observation.

Déterminé sur le choix de la méthode, Reid se place au centre des facultés de l'esprit humain, parce que ce point, suivant lui, est le seul d'où la vue puisse embrasser entièrement l'horizon philosophique. « Soit qu'on considère « la dignité du sujet, dit-il, soit qu'on consi- « dère son utilité pour la science en général, « l'étude de l'esprit humain mérite de fixer

« notre attention, car la connaissance de l'es-
« prit humain est la racine commune de toutes
« les sciences et le tronc qui les nourrit. »
Commençant par les objets qui sont le plus à sa portée, ce philosophe les soumet à une observation attentive, sans se permettre aucune conjecture; puis il enregistre successivement les connaissances qu'il acquiert, de même que celles qu'il déduit des lois de la nature, dont cette méthode scientifique lui a procuré la découverte.

Tel est l'esprit qui a dirigé cette école écossaise dont Reid a jeté les fondements, et que M. Royer-Collard a voulu naturaliser parmi nous.

Bien que les principes de cette école aient très peu de rapport avec ceux de l'éclectisme moderne, il est certain que les rédacteurs du *Globe* exaltent sans cesse la prudente réserve des Écossais; qu'ils insistent à tout propos sur les avantages de la méthode d'observation; qu'ils recommandent avec force la lecture des ouvrages de Reid et de Dugald-Stewart; et que, pour faciliter la lecture de ces ouvrages, ils les traduisent dans notre langue.

Ainsi M. Jouffroy, à l'exemple de Reid, s'élève avec force contre la philosophie « qui s'est
« précipitée en tentatives hardies dans toutes

« les directions, sans douter de rien et avec « une folle témérité (1). » La philosophie moderne, sous ce rapport, lui paraît mériter les mêmes reproches que l'ancienne : « D'autres « formules pour exprimer la même chose, « d'autres hommes pour représenter les mêmes « doctrines, mais toujours les éternelles ques- « tions de la philosophie, toujours par consé- « quent la même incertitude et la même « accusation de vanité portée contre la philo- « sophie (2). »

M. Jouffroy toutefois entrevoit « le com- « mencement d'une nouvelle ère pour elle (3); » il espère « qu'en voyant où l'ont conduite une « aveugle liberté et une ambition irréfléchie, « elle sentira le besoin de la méthode et de la « circonspection (4), alors elle se rendra « compte de ses moyens, de son but, de ses « limites, toutes choses qu'elle a fort négligé « de constater jusqu'ici (5). »

M. Damiron, de son côté, partage la manière de voir de M. Jouffroy; et, s'il ne gourmande pas avec autant de sévérité que lui « cette

(1) Voir le *Globe*, t. 1, n. 35.
(2) *Ibid.*
(3) *Ibid.*
(4) *Ibid.*
(5) *Ibid.*

« science assez hardie pour se mesurer à l'uni-
« vers, et qui, dans son ambition, vaste
« comme la vérité, prétend à tout, » en re-
vanche, il ne tarit pas sur l'éloge qu'il fait de
« cette autre philosophie, plus modeste et
« plus sage, qui, au lieu de porter ses vues si
« haut, et d'aspirer à l'universalité, n'a pour
« but que de connaître la nature et la destinée
« de l'homme (1). »

Au surplus, c'est à la méthode encore plus qu'à la philosophie des Écossais que s'adressent les louanges du *Globe* : le grand mérite des chefs de cette école serait, aux yeux de M. Jouffroy et de M. Damiron, d'avoir circonscrit la philosophie et marqué son but, en lui indiquant la nature humaine comme unique objet de ses recherches, et d'avoir en même temps constaté la nécessité d'employer à cette recherche la méthode d'observation. « La pen-
« sée, nous dit M. Jouffroy, de soumettre les
« phénomènes de l'esprit à la méthode expéri-
« mentale ne date guère que du XVIIIe siècle.
« Descartes ne conçut pas l'idée de la science
« des phénomènes intérieurs ; on peut en dire
« autant de Malebranche et de Leibnitz ; Locke
« et Condillac sont les véritables précurseurs

(1) N° 63, t. I du *Globe*.

« de la science des faits internes. Toutefois, « avant le docteur Reid, on peut dire que « personne n'avait eu la conception nette et du « but véritable de la philosophie et de la mé- « thode qui lui convient (1). »

Ainsi, et depuis qu'elle a fait son entrée dans le monde, dans un espace de temps qui embrasse plus de deux mille ans, la philosophie a marché dans toutes les directions, sans connaître au juste le but vers lequel elle devait tendre, non plus que la route qu'elle avait à suivre pour y arriver sûrement.

Mais voilà que ce but (c'est M. Jouffroy du moins qui l'assure) est connu ; la route d'autre part est tracée, le tout grâce aux soins de Reid et de ses successeurs : la philosophie depuis lors a-t-elle fait beaucoup de chemin? A cette question M. Damiron se hâte de répondre que déjà l'existence du *moi* est constatée, et que même on est à peu près d'accord que ce *moi* est un, simple, actif, identique, en sorte que chacun de nous peut être à peu près certain qu'il y a quelque chose en lui qui constitue une personne. Certes! voilà une découverte précieuse, très piquante surtout par sa nou-

(1) Préface de M. Jouffroy, en tête de sa traduction des *Esquisses* de Dugald-Stewart.

veauté. Mais ce quelque chose est-il matériel ou immatériel? en d'autres termes, pouvons-nous affirmer que nous avons une âme? « Les « arguments ne manqueraient pas, dit M. Damiron, pour soutenir l'affirmative; mais il « vaut mieux attendre; la science en avançant « ne peut que répandre de nouvelles lumières « sur un sujet qui en exige tant (1). » M. Jouffroy pense aussi que, dans l'état actuel de la science, « cette question est prématurée; » il se croit obligé d'avouer que « jusqu'ici rien de « complétement décisif n'a été produit; » en sorte que « l'opinion qui attribue les faits de « conscience à un principe distinct de tout or- « gane corporel, peut jusqu'à présent être « considérée comme une hypothèse (2). »

Qu'y a-t-il donc à faire pour arriver sur ce point, et sur tant d'autres qu'il importe de fixer, à une solution? Se renfermer strictement dans l'étude de l'homme, observer les faits de conscience, en tirer par une induction rigoureuse les lois qui gouvernent notre nature, pour descendre ensuite par le raisonnement à l'ex-

(1) *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, p. 425.

(2) *Esquisses de philosophie morale*, préface de M. Jouffroy, p. 123 et 136.

plication des faits qui ne tombent pas sous l'observation.

Mais quel sera le terme de ce travail important? Il n'est pas possible de l'assigner : « Car « c'est une méprise qui s'est vingt fois repro- « duite dans l'histoire de la science (c'est « M. Jouffroy qui parle). Cette méprise con- « siste à supposer qu'une philosophie peut « épuiser l'objet de la philosophie, et que la « science de l'homme est une chose qui peut « s'achever (1). »

Ainsi gardons-nous de suspendre un seul instant « cette recherche éternellement néces- « saire, parce que son objet est inépuisable, « des lois de la nature intellectuelle et morale « qui est la philosophie même (2). » Suivons donc le mouvement scientifique imprimé par l'école écossaise « qui, sous les auspices d'une « méthode qui ne proscrit rien, et qui pro- « fesse que les recherches philosophiques n'ont « point de terme, aspire à élever peu à peu, « avec l'aide des siècles et de l'observation, une « véritable science de l'esprit humain (3). »

(1) *Introduction de M. Jouffroy aux Fragments de M. Royer-Collard*, p. 301 du t. III des œuvres de Reid.

(2) *Ibid.*, p. 303.

(3) *Ibid.*, p. 315.

Ainsi M. Jouffroy, quand il marche à la suite des Écossais, imite leur prudente réserve, et il enchérit sur eux en fait de circonspection. Alors il nous présente la science comme un enfant nouveau-né, qui est encore au berceau; il nous prévient qu'elle ne se développera que lentement et à l'aide des siècles; même il semble douter qu'elle puisse jamais arriver jusqu'à l'âge parfait.

Du reste il ne faut pas perdre de vue que cette science, dont l'objet, suivant M. Jouffroy, serait inépuisable, n'est autre chose que la psychologie; or s'il est vrai, comme l'a dit M. Cousin (1), que cette science psychologique n'est elle-même qu'une science de préparation; qu'après avoir été jusqu'au bout de la psychologie que M. Cousin appelle l'*antichambre de la science,* il faut de toute nécessité la dépasser, si l'on veut se faire « un système qui puisse « rendre compte de tous les besoins de la « pensée; et qu'il faut entrer dans l'ontologie, « dans la métaphysique, dans la logique; » alors il convient de dire que la carrière s'agrandissant de plus en plus, devient immense, et

(1) *Cours* de M. Cousin, 1re année, cahier XIII, p. 14 et 21.

qu'il y aurait sagesse pour ceux qui s'y sont engagés, à revenir sur leurs pas.

Quoi qu'il en soit, il est très certain qu'il ne faut pas chercher dans le *Globe*, ni dans les autres écrits de ceux qui le rédigent, ce système dont parle M. Cousin, qui doit répondre à tous les besoins de la pensée; car les rédacteurs du *Globe* n'entendent pas dépasser les limites de la psychologie, et dans ce cercle où l'esprit humain se trouvera toujours trop à l'étroit, rien encore n'est fixé. Ces philosophes n'ont point osé, jusqu'à ce jour, porter sur une seule des questions importantes qu'il s'agit de résoudre, un jugement doctrinal. Renfermés dans le *moi* comme dans un fort, ils n'en sortent qu'à la dérobée pour y rentrer aussitôt; ils s'abstiennent de parler de la Divinité; ils hésitent à prononcer que nous ayons une âme. Aussi leur philosophie, en ce qui regarde le dogme, est-elle vide et pauvre. Mais en revanche, ils se présentent armés de deux méthodes, à l'aide desquelles ils se flattent de se faire jour enfin jusqu'à la vérité. Sous ce rapport on pourrait leur reprocher du luxe; qu'est-il besoin en effet de la méthode éclectique, si la méthode d'observation est sûre? D'autre part, s'il est possible avec l'éclectisme de composer d'un seul jet une philosophie

complète, à quoi bon se traîner pendant des siècles dans la voie de l'observation?

Cette réflexion, toute simple qu'elle est, aurait-elle échappé à M. Jouffroy et à M. Damiron? je l'ignore; ce qu'il y a de positif, c'est que si elle leur est venue, ils ne s'y sont point arrêtés; puisque c'est en combinant la méthode qui convient à l'éclectisme, et celle que l'école écossaise a constamment pratiquée, qu'ils entendent fonder cette science psychologique dans laquelle ils voudraient que la philosophie se concentrât. Or il nous paraît que cette combinaison artificielle est peu propre à remplir l'objet qu'ils se proposent. La fusion de ces deux systèmes, l'emploi simultané de ces deux méthodes ne peuvent engendrer que des contradictions. Cette conclusion sort déjà naturellement de l'exposition que nous avons faite séparément de l'éclectisme et de la philosophie écossaise (1).

VIII.

On l'a vu, M. Royer-Collard a professé les principes de l'école écossaise, sans aucun mélange d'une doctrine qui lui aurait été person-

(1) *Correspondant*, 5 mai 1829.

nelle ; M. Cousin a reproduit l'éclectisme alexandrin, mais en lui imprimant son cachet particulier ; quant aux rédacteurs du *Globe*, ils se sont placés entre ces deux professeurs habiles, et ils ont imaginé qu'ils pourraient être éclectiques et écossais à la fois.

Or nous disons : cette conception n'est point heureuse; car il n'y a réellement aucun point de contact, il y a même une opposition assez marquée, entre l'électisme de M. Cousin et la philosophie de l'école d'Edimbourg.

Retraçons en peu de mots les traits principaux qui peuvent servir à déterminer le caractère de l'éclectisme moderne et celui de la doctrine de Reid ; le contraste de ces deux systèmes sortira déjà de ce simple rapprochement; et il ne faudra pas de grands efforts ensuite pour établir qu'en effet le langage de l'école écossaise et celui de l'école éclectique sont tout-à-fait discordants.

Que dit l'éclectique? « La science est faite, « quoiqu'elle soit inconnue à notre siècle ; en « conséquence, au lieu de la recommencer « pour lui sur nouveaux frais, il est plus sûr et « plus simple de la lui apprendre telle qu'elle « existe dans les ouvrages des immortels génies « qui l'ont créée. »

Il suit de là que s'il reste un travail à accomplir, pour mettre la science à la portée du

siècle, ce ne peut être qu'un travail de critique et d'érudition; puisqu'il ne s'agit que de chercher dans les monuments qui les contiennent, les membres épars de la science, pour les réunir, et en faire un corps de doctrine complet.

Cette conséquence, au surplus, a été déduite en termes très formels par le chef de l'école éclectique : M. Cousin partant de ce principe, « qu'il n'y a pas de systèmes faux, mais beau-
« coup de systèmes incomplets, assez vrais en
« eux-mêmes, mais vicieux dans la prétention
« de contenir en chacun d'eux l'absolue vérité
« qui ne se trouve que dans tous, a dû arriver
« à cette conséquence, qu'en réunissant tous
« ces systèmes incomplets, on aurait une phi-
« losophie complète. »

Lors donc que le public posera quelques unes de ces questions qui touchent aux intérêts les plus sérieux de l'humanité, et qu'il en demandera la solution, on fera (dit M. Jouffroy) comparaître devant lui Platon, Aristote, Proclus, Descartes, Leibnitz, Malebranche et Kant qui seront chargés de lui répondre; car il suffira de constater la solution différente que chacun d'eux a donnée, et de tirer ensuite « de la compa-
« raison de toutes ces solutions qui contiennent
« chacune une portion de vérité, la solution
« complète qui est la véritable. »

Ainsi la marche de l'éclectisme est tracée, et sa méthode est connue : cette méthode est particulière et spéciale ; elle n'a rien de commun avec l'analyse ou la synthèse ; elle les exclurait plutôt : en tous cas elle diffère essentiellement de celle que l'école écossaise a elle-même adoptée.

Car au lieu de chercher les éléments de la vraie science dans les systèmes imaginés jusqu'alors, cette dernière école a eu grand soin de mettre à l'écart tous ces systèmes où l'esprit de spéculation domine : elle les jugeait imprégnés d'erreur ; mais elle n'a pas craint de leur imputer à tous un vice d'origine ineffaçable. D'autre part, et en ce qui regarde la méthode, les Ecossais ont répété jusqu'à satiété, que la méthode qui convient aux sciences morales n'est pas autre que celle qui a fait faire tant de chemin aux sciences physiques : or comme il n'est jamais venu à l'idée de Galilée et de Newton, qu'il pût leur être fort utile de connaître tout ce que l'antiquité et le moyen âge leur avaient légué touchant l'objet particulier de leurs études ; comme ils se seraient bien gardés surtout de faire l'amalgame de tous ces systèmes incohérents et faux, dans la vue d'obtenir par là un ensemble de doctrines parfait ; on voit déjà que la méthode de fusion ne pouvait pas être celle

que Reid et Dugald-Stewart étaient dans le cas de croire applicable à leurs recherches ; aussi ne trouve-t-on dans leurs écrits aucune trace de *syncrétisme ;* et c'est la méthode d'observation qu'ils ont employée exclusivement.

Mais avant de s'engager dans les investigations difficiles et laborieuses que nécessitait l'emploi de cette méthode, ils ont cru devoir poser les limites de la science, pour ne pas s'épuiser à la poursuite d'objets qu'il ne serait pas donné à l'esprit humain d'atteindre. C'est alors, et en procédant avec cette réserve, qu'ils ont cru nécessaire de circonscrire la science dans le cercle de la psychologie, c'est-à-dire de la renfermer dans l'étude de l'esprit humain.

Après avoir ainsi ramené la philosophie sur le terrain de la psychologie, écartant les recherches ontologiques, source de tant d'erreurs, les Ecossais se sont mis à l'œuvre, avançant lentement à la lueur du flambeau de l'expérience ; observant avec une attention minutieuse, analysant les faits avec scrupule ; tâchant de remonter à l'aide d'une induction sévère des faits observés aux lois primitives de la nature intellectuelle et morale, pour descendre ensuite, par voie de déduction, de ces mêmes lois à l'explication des faits qui échappent eux-mêmes à l'analyse.

Telle a été la marche de Reid; telle aussi celle de Dugald-Stewart. S'il leur est arrivé parfois, en suivant la route qu'ils s'étaient tracée, de s'occuper de leurs devanciers, ce n'a été le plus souvent que dans la vue de signaler leurs écarts, appelant alors de leurs décisions au tribunal du bon sens; et leur faisant tête à tous, quand ils les trouvaient par hasard unanimes sur ce qu'ils jugeaient être une erreur.

Il est à remarquer, en effet, que les philosophes, si rarement d'accord entre eux, se sont entendus sur quelques points. Par rapport au fait de la perception, par exemple, ils se sont accordés à penser que nous ne percevons pas immédiatement les objets extérieurs, et que l'objet immédiat de notre perception ne peut être que quelque image, à laquelle on a donné le nom d'idée. *Ils sont ici* (dit le chef de l'école écossaise) *d'une unanimité bien rare*. A coup sûr un électique, trouvant sur ce point la conciliation tout opérée, n'aurait pas manqué d'enregistrer comme une vérité désormais incontestable, l'hypothèse des idées; mais Reid et ses successeurs, au contraire, l'ont combattue; ils l'ont combattue constamment et avec énergie; parce qu'il leur a paru que l'observation, loin de sanctionner cette hypothèse, la démentait entièrement.

Il n'est donc pas aisé, comme on voit, d'être éclectique et écossais en même temps. Il doit résulter, en effet, du rapprochement que nous venons de faire, que l'éclectisme du XIXe siècle et la philosophie écossaise n'ont rien de commun : caractère, méthode, système, tout est différent. Il serait facile, d'ailleurs, de s'assurer que ces deux philosophies, en suivant les voies qu'elles parcourent séparément, n'arriveront point au même but.

Un exemple, qui nous offrira l'application successive de chacun de ces systèmes au même objet, va répandre du jour sur ces conclusions déjà si claires.

Supposons qu'au XIXe siècle un physiologiste, animé de je ne sais quel zèle, s'élève et prenant à partie les psychologistes de l'époque, leur reproche avec amertume d'entraver la marche de la science, en cherchant à faire revivre cette vieille hypothèse des spiritualistes, qui ont introduit dans l'explication de la nature humaine un principe immatériel qu'ils appellent *âme*.

Qu'arrivera-t-il alors, et que verrons-nous? Le philosophe écossais rassemblant toutes les raisons qui rendent probable à ses yeux le dogme de l'immatérialité de l'âme, les fera valoir avec habileté ; mais comme il n'est pas lui-même pleinement convaincu que ses arguments soient

sans réplique, il se ménagera des moyens de retraite, pour assurer, dans tous les cas, à la psychologie une capitulation honorable.

L'éclectique, de son côté, se voyant dans l'impuissance de réunir, et de lier en faisceau tant d'opinions diverses qui ont été émises sur la nature de l'âme, cherchera à s'établir sur un terrain plus favorable au développement de l'eclectisme, et il se placera à côté de la question.

Or, est-il bien nécessaire de dire que ce qui vient d'être présenté sous forme de supposition, n'est que le récit de ce qui s'est passé tout récemment entre le docteur Broussais d'une part, et les écrivains du *Globe* de l'autre.

Mécontent, à ce qu'il paraît, du lot que la jeune école attribue à la physiologie, dans le partage du domaine de la science, et voyant surtout avec humeur que la partie morale de l'homme ait été revendiquée par les psychologistes, le docteur Broussais a éclaté.

M. Damiron s'est offert le premier pour soutenir le choc, et il a consacré trois articles qui ont paru successivement dans le *Globe*, à la réfutation de la doctrine matérialiste dont le traité de l'*Irritation et de la folie* est imprégné.

Tant qu'il disserte sur le *moi*, M. Damiron se soutient avec vigueur; mais toutes les fois

qu'il touche en passant la question de l'immatérialité de l'âme, l'hésitation se manifeste; et il n'y a pas lieu de s'en étonner : car il ne faut pas perdre de vue que l'école à laquelle appartient ce jeune philosophe, n'a point encore admis au nombre de ses dogmes, que l'âme est immatérielle; au contraire, elle se croit obligée d'avouer que jusqu'ici, et sur ce point, *rien de complétement décisif n'a été produit;* aussi n'a-t-elle pas osé jusqu'à présent faire sortir du rang des simples hypothèses, pour la faire passer dans la catégorie des choses qu'elle regarde comme certaines et démontrées, *l'opinion qui attribue les faits de conscience à un principe distinct de tout organe corporel :* seulement elle croit qu'il est possible de soutenir que cette opinion, bien qu'hypothétique, est plus vraisemblable que l'opinion contraire. Il eût donc très fort convenu, soit à M. Jouffroy, soit à M. Damiron, « qu'on eût laissé dormir encore « quelque temps ce problème de la nature de « l'âme, qui a de l'importance relativement à « notre immortalité, mais qui n'intéresse nulle- « ment l'étude des faits internes, la science « n'étant pas en mesure pour l'aborder. »

Il n'est pas étonnant, d'après cela, que M. Damiron ait éprouvé de la répugnance à entrer dans le fond de la question, et qu'il se soit ar-

rêté de préférence sur des points qu'on peut soumettre à l'opération analytique, sans pénétrer jusqu'au vif. Ainsi M. Damiron pose avec assurance l'existence du *moi*; il constate très bien son unité; lorsqu'ensuite il met en opposition la pensée et l'étendue, il fait ressortir avec netteté le contraste que présentent les diverses idées qui se classent sous chacune de ces dénominations; mais lorsqu'il s'agit d'affirmer positivement que la matière et l'esprit ne sauraient en aucun cas être identiques; de prononcer d'une manière définitive que l'élément matériel est absolument incapable de recevoir les attributs de la pensée, M. Damiron hésite; et passant rapidement sur ce point, il se hâte d'arriver à des considérations qui seraient de nature à ménager un accommodement entre la psychologie et la physiologie, si cette dernière devenait enfin plus traitable.

C'est alors, en effet, que M. Damiron, expliquant ses vues sur la science psychologique, essaie de faire entendre qu'elle n'a rien d'hostile par rapport à la science dont le docteur Broussais s'est fait le champion. La théorie des idées et des passions, qui serait, dans le système de M. Damiron, l'objet spécial des recherches des psychologistes, peut très bien, à l'en croire, s'établir en laissant en dehors le problème de

la nature de l'âme ; ainsi le psychologiste, en s'exerçant sur les phénomènes que le sens intime atteste, et le physiologiste, en s'appliquant à ceux que la perception découvre, chemineront sans se faire obstacle, et sans se heurter mutuellement. Mais il faut que, de part et d'autre, on s'abstienne de résoudre par voie d'hypothèse, la question de la nature de l'âme ; et qu'elle reste dans l'indécision, tant que la science d'observation n'aura pas répandu de nouvelles lumières sur un sujet qui en exige tant.

C'est ainsi et en se livrant à des considérations de ce genre, que M. Damiron termine sa dissertation sur le livre du docteur Broussais.

Parlerons-nous maintenant d'une lettre publiée peu de jours après dans le *Globe*, et qui roule en entier sur la même matière ? L'auteur de cette lettre s'élève avec plus de force que M. Damiron contre les prétentions de l'école matérialiste ; c'est un plaidoyer dans un style plus vif en faveur de la psychologie ; une réfutation plus animée du traité de l'*Irritation et de la folie ;* mais au fond ce n'est pas une autre doctrine que celle dont nous venons de faire l'exposition. Il serait donc inutile de s'étendre sur le contenu de cette lettre. Il y a cependant une chose à noter, c'est que l'auteur de l'ar-

ticle sous forme de lettre, qui assurément est un homme d'esprit, et psychologiste à la façon du *Globe*, livre sans regret au docteur Broussais les ontologistes, contre lesquels il lui permet de *fulminer* à son aise; et comme M. Damiron, d'autre part, avait déjà répudié formellement toute espèce de coopération de la part des spiritualistes chrétiens, il s'ensuit que dans l'opinion de ces deux psychologistes, le dogme important sur lequel reposent toutes nos espérances d'immortalité, doit être laissé à leur garde exclusivement : or on peut voir par ce qui précède, comme ils se disposent à le défendre (1).

IX.

La controverse qui s'est élevée au sujet du matérialisme, entre le *Globe* et M. Broussais, a inspiré à M. Jouffroy une dissertation tout-à-fait dans le genre des premières productions de cet écrivain, et dont l'examen mettra de plus en plus en saillie l'impossibilité radicale de fondre ensemble la méthode éclectique et la méthode écossaise.

On serait tenté de croire que cette disserta-

(1) *Correspondant*, 26 mai 1829.

tion (*du matérialisme et du spiritualisme*) se rapporte à un temps où M. Jouffroy n'avait point encore entrevu toutes les difficultés de la matière, et qu'elle remonte à une époque où ce jeune adepte de l'éclectisme cherchait à faire l'essai de ses forces.

C'est donc ici une décision éclectique que le *Globe* nous présente, par rapport à la question soulevée, après nous avoir offert, dans les articles précédents, la solution du problème d'après les principes de l'école écossaise.

Analysons rapidement ce dernier écrit : « Il « existe, dit M. Jouffroy, deux mondes diffé- « rents, qui tombent l'un et l'autre, mais non « pas de la même manière, sous l'œil de l'in- « telligence; car en même temps que l'homme « perçoit au moyen de ses sens les objets ma- « tériels, il est informé par le sens intime de « tout ce qui se passe en lui.

« Ainsi deux genres de phénomènes dis- « tincts; à savoir, les phénomènes dont la con- « naissance arrive à l'homme par la voie de la « perception, et ceux qui lui sont donnés par « les avertissements qu'il reçoit de sa con- « science.

« Tous les hommes ne font pas un usage « égal de ces deux facultés de l'intelligence. « Le naturaliste, par exemple, dont l'attention

« se jette tout entière sur les objets extérieurs,
« et se retire tout-à-fait de la perspective in-
« térieure, finit par associer exclusivement aux
« perceptions de la vue et du tact, l'idée de
« certitude, et par se persuader que le témoi-
« gnage des sens est seul véritable ; tandis
« qu'un métaphysicien comme Malebranche,
« concentré dans la contemplation du monde
« intérieur, finira par croire que la conscience
« seule est la source de la solide certitude, et
« ne se fiera qu'à moitié au témoignage de ses
« sens.

« Le premier marche au matérialisme, c'est-
« à-dire à la négation de l'esprit ; le second suit
« la pente qui conduit à l'idéalisme, c'est-à-
« dire à la négation de la matière.

« Pour l'homme qui croit à ce qu'il aperçoit
« autour de lui, et à ce qu'il sent au dedans
« de lui, il y a deux ordres distincts, mais éga-
« lement réels, de phénomènes ; et comme
« ces deux ordres de phénomènes ne se res-
« semblent pas, il croit que les deux réalités
« qui les manifestent sont différentes aussi. Il y
« a donc pour un homme de bon sens deux
« réalités également incontestables : l'une qu'il
« voit au dehors étendue, figurée, colorée,
« *la matière ;* l'autre qu'il sent au dedans, ac-
« tive, intelligente, sensible, *l'âme* ou *l'esprit.*

« Celui-là donc qui s'obstine à renfermer « dans la matière tout ce qu'il y a de réalité au « monde, ne saisit que la moitié des choses; « comme aussi celui qui ne reconnaît d'autre « réalité que celle de l'esprit, ne voit de la « vérité qu'une seule face; pour être dans le « vrai, il faut, en se plaçant entre le matéria- « liste et l'idéaliste, affirmer l'existence simul- « tanée de la matière et de l'esprit. C'est ainsi « que de ces deux solutions, dont chacune est « vraie, mais incomplète, l'éclectique, en les « réunissant, tirera la solution complète, et « obtiendra l'absolue vérité. »

Tout cela serait au mieux, et viendrait à point, si la discussion s'était établie sur le terrain même que M. Jouffroy a choisi; mais il doit savoir que la question de l'immatérialité de l'âme a presque toujours été agitée entre adversaires qui sont parfaitement d'accord sur l'existence de la matière, et qui se divisent sur la nature du principe pensant. Le spiritualiste, que M. Jouffroy confond mal à propos avec l'idéaliste, ne conteste pas que l'homme ait un corps, mais il prétend que ce qui pense en nous est esprit pur; le matérialiste de son côté veut bien reconnaître deux ordres de phénomènes distincts, mais ces phénomènes il les rattache tous à un seul principe, et ce principe

il le fait matériel. C'est donc uniquement sur la nature de l'âme que le spiritualiste et le matérialiste sont en discorde. Ainsi, et pour en revenir au cas particulier, le docteur Broussais a jeté dans le public un livre qui était de nature à faire sensation : l'auteur de ce livre a rencontré sur son chemin des adversaires en grand nombre ; or je n'imagine pas qu'aucun d'eux ait eu l'idée d'arguer de faux la doctrine du traité de l'irritation, sur le fondement que M. Broussais aurait attribué à l'homme mal à propos des organes corporels. Sur ce point, il n'y a pas de contradiction ; mais de toute part on reproche à ce physiologiste d'avoir placé dans le cerveau, ou, pour mieux dire, d'avoir confondu avec cet organe corporel le principe qui fait que l'homme sent, pense et veut.

Qu'avait donc à faire M. Jouffroy, s'il voulait intervenir dans la querelle, et donner une solution éclectique sur l'objet en discussion ? S'agissant de la nature de l'âme, il devait recueillir les diverses opinions que les philosophes ont émises à ce sujet ; et, réunissant tous ces éléments épars, offrir aux spiritualistes et à leurs adversaires une solution finale, mosaïque précieuse, où chaque opinion aurait figuré.

Ce travail que M. Jouffroy n'a pas jugé à pro-

pos d'entreprendre, n'aurait point été difficile, ni bien long, par la raison qu'il se trouve en quelque sorte déjà fait. Il est certain qu'Aristote, Cicéron, Plutarque et autres, ont fait des rapprochements très curieux en rappelant ce que leurs devanciers avaient dit sur cette matière. Nous pourrions, après avoir indiqué les sources, citer les textes mêmes; mais voulant donner à M. Jouffroy plus de facilité dans l'application du principe éclectique, nous ne produirons qu'un seul passage qui présente un résumé tout fait : c'est l'auteur du commentaire sur le songe de Scipion qui nous le fournira; il était platonicien et de plus il était éclectique.

Voici le passage de Macrobe :

« Il ne sera pas hors de propos, en termi-
« nant cette dissertation sur la nature de l'âme,
« d'exposer les opinions de tous ceux qui ont
« émis leur sentiment sur le même sujet. Platon
« dit que l'âme est une essence qui se meut d'elle-
« même; Xénocrate, un nombre se mouvant;
« Aristote, une *entéléchie;* Pythagore et Philo-
« laüs, une harmonie; Possidonius, une idée;
« Asclépiade, l'exercice des cinq sens en par-
« fait accord; Héraclide du Pont, un rayon
« lumineux; Héraclite le physicien, une étin-
« celle de l'essence des astres; Zénon, de
« l'éther condensé; Démocrite, un esprit qui

« pénètre les atomes, et qui se meut avec tant « de facilité, qu'il s'insinue dans toutes les « parties du corps; Critolaüs le péripatéticien « tire l'âme de la cinquième essence; Hipparchus la compose de feu; Anaximène, d'air; « Empédocle et Critias, de sang; Parménide, « de terre et de feu; Xénophane, de terre et « d'eau; Boéthus, d'air et de feu; Épicure en « fait un composé de feu, d'air et de vapeur. « Cependant l'opinion qui fait l'âme incorporelle, et en même temps immortelle, a prévalu (1). »

Telles sont, d'après Macrobe, les opinions qui auraient été soutenues par les philosophes

(a) Aurel. Macrob., *in Somn. Scip., lib.* I, *cap.* XIV.

M. Charles du Rosoy, dans la traduction qu'il a donnée en 1827, a remplacé le mot d'*incorporel* par celui d'*immatériel*, ce qui n'est point exact; car ces mots, dans le langage de l'ancienne philosophie, avaient une acception différente : il y aurait encore d'autres inexactitudes assez graves à relever dans la traduction de ce passage, mais nous ne les ferons pas ressortir : seulement nous croyons devoir signaler le contresens bien extraordinaire qui en fait la conclusion. M. du Rosoy fait dire à Macrobe en finissant : *Tous s'accordent cependant à la regarder comme immatérielle et comme immortelle.* Or, il n'a jamais pu venir à l'idée de Macrobe, après avoir rapporté l'opinion d'Epicure et de tant d'autres qui faisaient l'âme matérielle, de conclure de la sorte; c'eût été par trop fort : aussi se contente-t-il de dire que l'opinion qui fait l'âme incorporelle et immortelle a prévalu : *Obtinuit tamen nec minùs de incorporalitate ejus quàm de immortalitate sententia.*

de l'antiquité sur la nature de l'âme; telles sont, pour parler le langage de l'éclectisme, les solutions vraies mais incomplètes, qu'ils auraient données sur cette grande question. Que reste-t-il à faire pour avoir la solution complète? Il ne reste plus, en appliquant le procédé dont la moderne école éclectique a fait l'heureuse découverte, qu'à réunir ces membres épars, qu'à rassembler ces portioncules de vérité, pour avoir une solution complète. Il faut donc, et sans plus tarder, proclamer, de par l'éclectisme, que désormais on ait à tenir pour constant que l'âme est à la fois terre, eau, air, feu, éther, sang, nombre, essence, entéléchie, etc., etc., etc. Ce qui paraîtra sans doute satisfaisant à tout le monde, et mettra fin aux disputes.

Mais peut-être M. Jouffroy se plaindra-t-il que la base sur laquelle la discussion entre les spiritualistes et les matérialistes se trouvait engagée, ait été, par suite des observations qui précèdent, élargie singulièrement? resserrons-la, j'y consens; et, sans embrasser dans toute sa généralité la question de la nature de l'âme, fixons uniquement notre attention sur le point de savoir si elle est immatérielle. Or M. Jouffroy n'ignore pas que cette question a été résolue en sens inverse par les adversaires que

nous venons de nommer; donc, et pour remplir son office de médiateur, pour être conséquent à lui-même, il doit dire que le spiritualiste a raison, que le matérialiste n'a pas tort; mais que chacun d'eux ne voit que la moitié des choses! Ainsi l'éclectique, par la force du principe qu'il a embrassé, et qu'il applique à tout, se trouvera conduit à donner cette conclusion finale que l'âme est immatérielle et matérielle en même temps.

Nous avons laissé le philosophe écossais embarrassé dans sa marche, entravé par des obstacles; voici maintenant le philosophe éclectique, entraîné rapidement dans la sienne, et poussé vers l'absurde : l'un a trouvé pour terme un roc escarpé; et l'autre termine sa course en roulant dans un abîme. On doit bien voir, d'après cela, que les routes différentes qu'ils ont prises, ne se dirigeaient point vers le même but.

Nous pourrions facilement démontrer que, sur la plupart des questions dont la solution est réclamée, et qui ont été débattues dans les écoles, les conclusions de l'éclectisme et celles de l'école de Reid seront en opposition. Mais nous croyons en avoir assez dit pour qu'on demeure convaincu qu'il y a entre l'éclectisme et la philosophie inductive, antipathie plutôt que sympathie.

Ce n'est donc pas un plan raisonnable ni susceptible d'exécution, celui que les rédacteurs du *Globe* ont conçu de fondre ensemble les deux systèmes, et d'amalgamer les deux méthodes. Éclectiques par position, écossais par conviction, les jeunes philosophes du *Globe* hésitent sur le choix qu'ils ont à faire entre la philosophie de Reid et celle de M. Cousin. En attendant, ils vont de l'une à l'autre; ils en essaient la fusion; et de cette sorte ils sont perpétuellement en contradiction avec eux-mêmes. M. Jouffroy, qui exprime sa pensée très nettement, et qui pousse son raisonnement avec vigueur, est encore plus exposé que M. Damiron à se contredire, et c'est ainsi qu'en le suivant de près, on l'entend proclamer successivement que la science est faite, et que la science est à faire; que toutes les questions sont résolues, et qu'il n'y en a pas une qu'on puisse aborder quant à présent; qu'il faut chercher les éléments de la science dans les livres, et qu'on ne peut les trouver que dans la conscience; qu'il n'y a rien que de vrai dans les divers systèmes philosophiques, et que dans tout système philosophique il y a nécessairement du vrai et du faux. Ces contradictions, il faut le croire, disparaîtront quand M. Jouffroy aura décidément pris son parti;

mais jusque là il demeure condamné à subir les conséquences de la fausse position qu'il a prise : car en philosophie, de même qu'en religion, il n'est guère possible de servir deux maîtres à la fois (1).

X.

Jusqu'ici nous nous sommes occupés des doctrines philosophiques du *Globe :* nous allons essayer de montrer en quoi consistent ses doctrines religieuses.

Nous avons donc à rechercher quels sont les dogmes dont se compose le symbole que professent les écrivains du *Globe ;* et nous serons bientôt dans le cas de faire remarquer que ce symbole est peu chargé.

Toutefois il faut se hâter de le dire, ce serait à tort que l'on confondrait, sous le rapport du principe religieux, la nouvelle école avec celle du philosophe de Ferney. Ce fanatisme antireligieux, qui faisait le caractère propre et distinctif de la secte dont Voltaire s'était constitué le patriarche, n'a point pénétré avec toute l'intensité du venin qu'il renfermait, dans l'école du *Globe*; elle a su se garantir, sinon entière-

(1) *Correspondant*, 2 juin 1829.

ment, au moins en partie, de cette funeste contagion.

Ce n'est pas que le christianisme en général, et le catholicisme particulièrement, aient beaucoup à se louer des dispositions que manifestent à l'égard du dogme révélé les jeunes écrivains du *Globe ;* mais en cessant d'être chrétiens, ils ne se sont pas faits impies, et voilà ce que nous voulions exprimer.

Tout ceci, au surplus, va s'éclaircir au moyen de quelques développements.

Mais avant que d'entrer en matière, nous croyons devoir faire observer que les principes qui forment le fond de la doctrine dont il s'agit d'offrir l'analyse, sont disséminés dans une foule d'articles, et ne sont pas toujours exprimés bien nettement : il a donc fallu peser avec soin les expressions, rapprocher divers passages, recourir par fois à d'autres écrits, qui sont sortis de la même plume ; et c'est en procédant de la sorte que nous avons été amenés à concevoir le plan systématique des opinions religieuses du *Globe,* tel que nous allons le tracer :

« Le christianisme est un système religieux « plus complet et mieux en rapport avec la « conscience humaine que bien d'autres ; mais « il laisse encore beaucoup à désirer. On peut « lui accorder sur le mahométisme et sur le

« brahmanisme une supériorité de raison et de « vérité, qui doit lui assurer l'avantage dans « la lutte qu'il soutient contre eux; toutefois il « ne faut pas se le dissimuler, le christianisme « n'est point une œuvre parfaite : ce n'est point « l'absolue vérité (1). »

« La vérité absolue ne pourrait se trouver « que dans un système qui interpréterait fidè- « lement la conscience humaine, et qui la re- « produirait sans addition ni retranchement. « Or, ce système n'est point encore définitive- « ment constitué; il se prépare graduellement, « et s'élabore tous les jours.

« Les catéchismes, les codes, les systèmes « philosophiques imaginés jusqu'ici, ne sont « que des interprétations, des expressions, « des traductions de la conscience du genre « humain; et comme, d'une part, toute tra- « duction suppose le texte, et le reproduit « plus ou moins; et que, de l'autre, aucune « traduction ne peut atteindre à la complète « exactitude, tous les catéchismes, tous les « codes, tous les systèmes, représentent né- « cessairement la conscience, mais toujours « plus ou moins altérée (2). »

(1) Le *Globe*, n. 50, 21 novembre 1826.
(2) Le *Globe*, n. 57, 18 janvier 1825.

« L'homme raisonnable ne doit donc se dé-
« clarer ni pour ni contre aucun catéchisme,
« aucun code, aucun système; car il sait que
« tous contiennent inévitablement quelque
« chose de vrai qu'il ne voudrait point rejeter,
« et quelque chose de faux qu'il ne voudrait
« point admettre; mais il cherchera dans chaque
« opinion le côté de la conscience humaine
« qu'elle exprime, et il les ralliera toutes au
« sens commun, leur point de départ néces-
« saire. Du reste, il pourra préférer tel code,
« tel catéchisme, tel système; toutefois, et
« par amour même de la vérité, il ne consen-
« tira point à affirmer que tel code, tel caté-
« chisme, tel système, contienne toute la vé-
« rité, et rien que la vérité (1).»

« En ce qui regarde la religion du Christ,
« il serait injuste de méconnaître les avantages
« qu'en a tirés la civilisation; mais le chris-
« tianisme a vieilli dans ces contrées; il a subi
« la loi de cette force qui pousse le monde en
« avant; de cette force qui flétrit le passé et
« embellit l'avenir; qui rend impuissant ce qui
« est vieux, et puissant ce qui est nouveau :
« le christianisme est usé parmi nous (2). »

« *Ainsi la vérité telle que le catholicisme*,

(1) Le *Globe*, t. VI, n. 9, et n. 92, avril 1825.
(2) Le *Globe*, n. 92, avril 1825

« *telle même que le christianisme l'avait pro-*
« *clamée, a cessé d'être la vérité universelle.*
« Travaillées de tous les doutes en présence de
« mille religions diverses, de mille systèmes
« contradictoires, cherchant sans tutelle et sans
« prêtres la solution du grand problème de
« Dieu, de la nature et de l'homme, les intel-
« ligences se sont proclamées souveraines, cha-
« cune de son côté. Qu'il y ait heur ou malheur
« à cette émancipation audacieuse, qu'il y ait
« faiblesse ou force dans cette anarchie des es-
« prits, il n'importe; elle est aujourd'hui notre
« premier bien, notre vie. *Ainsi sont tombées*
« *sous la juridiction de chacun toutes les ré-*
« *vélations, tous les sacerdoces, tous les li-*
« *vres saints. L'Evangile, comme la loi de*
« *Moïse, comme les Védas, comme le Coran,*
« *est le domaine de tous* (1). »

« Ce fait, au surplus, ne constitue pas une
« usurpation; car ce n'est que la réintégration
« de la raison humaine dans ses droits les plus
« légitimes. *Doué de liberté, l'homme n'a point*
« *pour fin l'esclavage; doué de raison, il ne*
« *peut abdiquer son jugement; fait pour con-*
« *naître la vérité, il lui faut des croyances*

(1) Le *Globe*, t. I, n. 56, 15 janvier 1825; n. 111 supplément, 24 avril 1825.

« *qu'il comprenne.* Il peut se faire que des es-
« prits de bonne foi, pour avoir des croyances
« à tout prix, *en demandent à une foi servile*,
« *plutôt que de les attendre d'un long et pé-*
« *nible effort.* Mais telle ne peut pas être, nous
« osons le dire, la destinée de l'humanité.
« Malgré les déclamations de quelques esprits
« à système, et le triomphe de leur éloquence
« sur quelques âmes faibles, la civilisation n'en
« poursuit pas moins sa marche nécessaire, ré-
« glée par les lois de notre nature; *les pre-*
« *mières réformations dont on nous parle*
« *tant n'ont été que l'expression de ces lois* (1).

« En se développant de plus en plus, ces
« mêmes lois devaient opérer d'autres change-
« ments, c'est-à-dire que la réforme du sei-
« zième siècle ne pouvait être que le prélude
« d'une autre réforme plus importante. La
« première, en brisant le joug sacerdotal, pré-
« parait naturellement l'entier affranchisse-
« ment de la raison; car il fallait de toute né-
« cessité que tôt ou tard on en vînt à compren-
« dre que chaque homme porte en lui-même,
« c'est-à-dire dans le fond de sa propre cons-
« cience, un exemplaire de la loi, et que c'est
« à la raison qu'il appartient exclusivement de
« commenter ce texte divin.

(1) Le *Globe*, n. 92, avril 1825.

« Cette dernière conséquence d'un principe « qui tendait perpétuellement à se faire jour, « s'est enfin dégagée pure et nette. Le dix- « huitième siècle a dévoilé ce que le seizième « siècle n'avait fait qu'entrevoir; et l'œuvre « qu'avaient entamée les théologiens, auteurs « de la réforme, a été consommée par les phi- « losophes des derniers temps. Ainsi la suprê- « matie de la raison a été définitivement pro- « clamée.

« Les philosophes du dix-huitième siècle ont « donc, sous ce rapport, acquis de justes droits « à la reconnaissance de ceux qui s'intéressent « aux progrès des lumières et à la marche de « la civilisation. Ce n'est point exagérer que de « dire qu'ils ont été les apôtres du bon sens et « de la vérité. Ce bon sens les a d'abord con- « duits à proclamer l'absurdité du *vieux* « *dogme*, puis à le rendre ridicule; mais il n'a « pas pu les faire aller au delà. Leur vie s'est « usée à combattre l'ancien dogme, et ils n'ont « pas pu trouver ensuite en eux la force d'é- « tablir le dogme nouveau; ils en sont restés au « scepticisme. C'est à la génération qui succède « à celle qui a eu mission de détruire et de « renverser le faux, qu'il appartient d'édifier « et de reconstruire l'édifice du vrai, en le po- « sant sur des bases solides, sur des principes

« rationnels. Aujourd'hui, les obstacles sont ren-
« versés, les esprits sont disposés, les temps
« paraissent accomplis ; en conséquence, *deux*
« *choses sont devenues inévitables ;* c'est en
« premier lieu, *que la loi nouvelle soit pu-*
« *bliée.* C'est en second lieu, qu'elle envahisse
« toute la société. Quant au *vieux dogme*, il
« serait inutile de s'en occuper davantage, *il*
« *est mort depuis long-temps* (1). »

On pourrait être étonné, si l'état actuel des communions dissidentes était moins connu, que le protestantisme reste muet et demeure impassible, lorsqu'en sa présence on proclame de semblables doctrines! mais personne n'ignore que le protestantisme n'est plus qu'une ombre dont la forme indique à peine ce qu'il fut au temps qu'il avait vie. Toutefois, et malgré l'indifférence que les protestants en général témoignent aujourd'hui pour le dogme révélé, comme il ne leur convient point encore d'abjurer formellement le titre de chrétiens qui les gêne un peu, il y avait peut-être de la part des écrivains du *Globe* plus de franchise que d'adresse, à parler aussi ouvertement qu'ils l'ont fait.

Or, il s'est trouvé des gens, ou plus avisés ou moins prévenus, qui ont pris un autre lan-

(1) Le *Globe*, n. 111 supplément, 24 mai 1825.

gage, et qui ont suivi un plan de conduite différent. Leur projet, à ce qu'il paraît, serait de nous faire descendre insensiblement au rationalisme pur, à l'aide d'une pente douce et légèrement inclinée. Toute vraie philosophie, disent-ils, est en germe dans les mystères chrétiens, il faut se hâter de l'en extraire ; car la foi est dépossédée de l'empire qu'elle exerçait dans le monde; il est donc bien essentiel que le dogme auquel on se soumettait sans examen soit posé désormais rationnellement.

Tel est leur langage; et s'il en est qui l'emploient insidieusement, dans la vue de tromper les simples et d'endormir les indifférents; il en est aussi qui s'en servent de bonne foi, ayant commencé par se faire illusion à eux-mêmes.

Quoi qu'il en soit, M. Damiron, que je considère comme le théologien de l'école du *Globe*, a cru devoir se conformer lui-même à ce langage. Dans son *Essai sur l'histoire de la philosophie en France, au* XIXe *siècle*, ce jeune écrivain semble affecter de se servir des expressions consacrées dans nos symboles de foi; on dirait qu'il cherche à se mettre en harmonie avec ceux qui font encore extérieurement profession du christianisme : ainsi M. Damiron ne se révolte pas contre le principe de l'autorité,

il a du respect pour les anciennes traditions, il admet la révélation, il reconnaît la nécessité de la foi, il laisse entre nos mains l'Évangile, enfin il est prêt à souscrire, moyennant certaines conditions, au dogme de l'incarnation, et celui du péché originel, jusqu'à un certain point, ne l'effraierait pas.

Toutefois il pourrait y avoir quelque mécompte, si l'on s'empressait, d'après ce simple exposé, d'inscrire ce jeune philosophe au nombre des vrais croyants ; car aussitôt qu'il en vient à développer sa pensée, à déterminer le sens qu'il attache aux mots dont il fait usage en pareil cas, on s'aperçoit tout d'abord que M. Damiron est loin d'être un chrétien orthodoxe.

On va en juger :

M. Damiron déclare qu'il ne rejette pas l'autorité ; *mais il ne l'admet que dans ses limites.* Faits de l'autorité, tradition, histoire, il accueille tout, mais à une condition : *c'est de tout concilier avec cette science de soi-même, directe, immédiate, contre laquelle rien ne prévaut.* Il conçoit de la vérité dans le témoignage, mais cette vérité tout extérieure, *il la subordonne à une autre, à la vérité intime avec laquelle il juge tout* (1).

(1) *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, préface, page 25,

De cette explication il résulte que M. Damiron, en fait d'histoire, n'est pas sceptique ; il admet les faits anciens quand ils sont appuyés sur des documents qu'il juge authentiques ; mais il faut qu'ils ne sortent pas de l'ordre naturel des choses ; car s'il en est autrement, il les repousse : ainsi M. Damiron n'est pas disposé à croire aux miracles, quelque avérés qu'ils puissent être. Dès lors, il ne faudrait pas qu'on essayât de lui persuader qu'un homme juste crucifié sur le mont Calvaire, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée, est ressuscité le troisième jour.

La révélation, dont M. Damiron ne conteste pas le pouvoir, sera-t-elle soumise aux conditions qu'il exige quand il s'agit de faits historiques? La réponse est facile à faire, quand on sait que M. Damiron n'admet pas d'autre révélation que celle dont on peut découvrir le principe dans les facultés que l'homme a reçues de la nature.

La révélation, dans le sens que M. Damiron donne à ce mot, ne serait en effet que ce trait de lumière qui pénètre l'esprit et l'éclaire sans qu'il y mette rien du sien ; ce mouvement instinctif et spontané de l'intelligence, qui va droit au vrai et s'en empare sans y penser, sans le vouloir. Dans ce cas et de prime abord,

dit-il, l'âme sent ce qu'il y a de constant et d'universel dans les choses; elle le trouve comme d'instinct, « et quand elle a sous les « yeux des vérités de cette espèce, elle ne se « dit pas comme quelquefois, il me semble, il « me paraît; elle dit, il est : et cela sans hési- « ter, sans chercher un moment. Ce n'est pas « une opinion, c'est un axiome qu'elle possède, « *c'est de la foi la plus ferme, et en même* « *temps la plus vraie; c'est de la pure révé-* « *lation : seulement c'est une révélation qui ne* « *porte pas sur des mystères, mais sur des* « *principes rationnels*... De ce nombre, sont « tous les axiomes physiques, mathématiques, « métaphysiques et moraux (1). »

M. Damiron toutefois, croyant devoir donner à l'idée qu'il s'est faite de la révélation un peu plus d'extension encore, y comprend aussi ces inspirations soudaines qu'une intelligence vive et neuve conçoit à la vue d'un objet qui fait sur elle une grande impression ; ces jugements qui se forment avec la rapidité de l'éclair, sans laisser dans l'esprit aucune trace de l'opération, ces aperçus de l'homme de génie qui saisit, à la première vue, ce qu'il y a de grand et de poétique dans la nature. « Nos idées alors tiennent

(1) Le *Globe*, p. 19 et 20.

« de l'enchantement; elles sont une véritable « révélation.... A ce compte, il est peu de « siècles qui n'aient eu leur révélation : mais « c'est particulièrement au premier âge du « monde, qu'a dû se développer, plus naïve et « plus pleine, cette faculté de simple vue, « cette intelligence d'un seul jet, dont l'homme, « dans sa nudité native, avait un si pressant « besoin (1). »

Qui ne voit, d'après cela, que tous ces mots *révélation, inspiration, foi, révélation primitive,* ne sont entendus par M. Damiron que dans un sens tout-à-fait naturel, et sont détournés de leur acception ordinaire. Aussi prend-il soin de nous avertir que la révélation et la foi dont il parle, ne portent pas *sur des mystères,* mais sur des *principes rationnels;* en sorte que ce n'est point pour établir la trinité en Dieu, la rédemption de l'homme, et les autres dogmes du christianisme, qu'il en appelle à la révélation, mais c'est quand il veut que nous croyions *que tout corps est étendu, que la ligne droite est la plus courte de toutes celles qu'on peut tirer d'un point à un autre; que tout effet suppose une cause; qu'il faut rendre à chacun ce qui lui appartient, etc.* Ce sont là en effet les

(1) Le *Globe*, p. 386 et 387.

dogmes qu'il propose à notre foi, par forme d'exemple, dans le passage que nous avons cité.

Ne disions-nous pas tout à l'heure que M. Damiron n'est pas éloigné de souscrire à la doctrine qui consacre le péché originel, et qu'il ne rejette pas d'une manière absolue le dogme de l'incarnation ?

« Le dogme du péché originel, en effet, ne « l'effraierait pas, pourvu qu'en place d'un « mystère, que la raison ne comprend point, « il y trouvât une connaissance de haute philosophie; la connaissance d'une force *qui « créée, non pas coupable, mais imparfaite,* « non pas méchante, mais faible, aurait pour « destinée, non l'expiation, mais l'épreuve, « non le châtiment, mais l'exercice (1). »

Quant au dogme de l'incarnation, M. Damiron pense que Dieu a dû se rapprocher de l'homme et se révéler à lui, après l'avoir créé, « non qu'à cet effet il ait pris visage et corps, « et se soit *incarné* sous quelque forme ; *tout « ce qui s'est dit de semblable sur cette matière « est figure et poésie ; il n'a point eu voix et « langage, il n'a enseigné que sous voile,* « et n'a révélé que par symbole : c'est comme « père des humains, comme auteur de tout ce

(1) Le *Globe*, p. 26 de l'introduction.

« qui est et paraît, que, se manifestant par « toutes les puissances de la nature et tous les « phénomènes de l'univers, il s'est fait sentir « aux âmes, et les a inspirées (1). »

Voilà ce que M. Damiron appelle éclaircir nos dogmes, et dégager le catholicisme de ce mysticisme qui l'encombre. Du reste, il paraît qu'il regarde le protestantisme comme étant suffisamment dégagé ; car c'est toujours au catholicisme qu'il en revient, quand il s'agit de ces mystères que les premiers auteurs de la réforme faisaient profession de croire aussi bien que nous.

Ainsi nous pouvons apprécier à l'avance ce travail important dont on s'occupe, et qui doit mettre l'Evangile en harmonie avec les connaissances actuelles. Il est bon que l'on sache en effet « que l'Evangile n'est pas une « lettre morte, que rien ne *change* et ne *mo-* « *difie*..... Ce n'est pas un livre qui ait parlé « une fois pour toutes..... La philosophie, en « expliquant d'après l'expérience la nature et « la destinée que l'homme a en partage, doit « nécessairement conduire à une théorie mo- « rale qui *développe*, *précise et systématise* « *l'Evangile* (2). »

(1) Le *Globe*, p. 388.
(2) *Ibid.*, p. 53.

Que doit-il résulter de tout ceci? Suivant nous, il est nécessaire d'en conclure que l'opinion de M. Damiron et celle de ses jeunes amis, nonobstant le contraste qu'elles peuvent offrir sous le rapport de l'exposition et de la forme, ne présentent aucune différence essentielle au fond. Ils s'accordent à nier qu'il y ait jamais eu de révélation surnaturelle, dont l'expression inaltérable aurait été consignée dans les livres que nous tenons pour divinement inspirés. Suivant eux, les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ne seraient comme les Védas, les livres Zends, les Kings, le Coran, qu'une traduction incomplète et peu fidèle de cette loi de vérité dont les caractères sont gravés par la nature dans la conscience de chaque homme : à leurs yeux, Jésus-Christ, Mahomet, Zoroastre, Bouddha, Zamolxis, sont des sages que l'ignorance seule a pu élever au rang qu'ils occupent dans les annales religieuses. Pour les uns comme pour les autres, la prétendue réforme du XVIe siècle aurait été un grand pas de fait, et la philosophie du XVIIIe siècle un mouvement encore plus décisif vers le point qui doit marquer le dernier terme de la perfectibilité humaine. Enfin tous proclament de concert que le règne de la foi

est passé, et que la philosophie est appelée de toute part à régir le monde spirituel.

Ce sont là, en effet, des points arrêtés pour tous ceux qui font partie de l'école philosophique que le *Globe* a fondée. Mais ces dogmes, presque tous négatifs, puisqu'ils n'ont pour la plupart d'autre objet que de nier certains points fondamentaux de la doctrine catholique, ne sauraient constituer par eux-mêmes un système religieux. Il reste donc à rechercher ce qu'il peut y avoir de positif dans les doctrines religieuses du *Globe;* c'est à quoi nous allons nous appliquer (1).

XI.

Nous avouerons tout d'abord qu'après avoir, avec assez de facilité, reconnu ce qu'il y a de négatif dans le système religieux du *Globe,* maintenant qu'il s'agit de découvrir ce que ce système a de positif, nous éprouvons de l'embarras; car le *Globe,* à cet égard, nous offre bien peu de lumières. Dans maint article, il est vrai, on fait mention du dogme nouveau; mais ce dogme, quel qu'il soit, ne se produit nulle part au grand jour.

(1) Le *Correspondant*, 4 août 1829.

En vain, pour suppléer aux explications que le *Globe* ne donne pas, avons-nous eu recours aux écrits particuliers de M. Jouffroy et de M. Damiron, nous n'avons trouvé, au lieu d'une exposition claire de ce qui doit entrer dans la composition du symbole nouveau, que de simples aperçus, et quelques vues éparses.

Toutefois, et en rassemblant ce que les écrivains du *Globe* ont ainsi semé le long de leur route, on finit par s'assurer que le système religieux du *Globe*, en même temps qu'il exclut toute espèce de révélation surnaturelle, n'admet au plus que deux dogmes : à savoir, le dogme de l'existence de Dieu, et celui de l'immortalité de l'âme.

En outre, on demeure convaincu que M. Jouffroy et M. Damiron, bien qu'ils soient très disposés à faire de ces dogmes la base de leur édifice religieux, sont encore à chercher les raisons qui peuvent déterminer un philosophe à croire que notre âme est immortelle, et que Dieu existe réellement. On voit, en effet, qu'ils évitent de s'engager dans une discussion sérieuse à ce sujet ; et que si, par hasard, il s'offre à eux une question qui s'y rapporte, au lieu de l'aborder franchement, ils se détournent et passent vite.

Ainsi, et pour donner un exemple, M. Da-

miron s'est trouvé dans le cas de parler du catéchisme de Volney et d'en discuter les principes. L'occasion de faire une profession de foi nette et franche, positive et raisonnée, s'offrait opportune ; M. Damiron ne l'a pas saisie : placé en face de l'athéisme, ce jeune philosophe hésite, il ose à peine convenir qu'il croit en Dieu, et qu'il a l'espérance d'une autre vie ; du reste, n'ayant pas lui-même une pleine foi dans ses doctrines, il n'entreprend pas de les soutenir avec force.

Cependant il essaie de les mettre à couvert.

Il commence par déclarer que, sous le rapport de la morale pratique, la théorie du *catéchisme de la loi naturelle* lui paraît à peu près irréprochable ; seulement, dit-il, « on « regrette d'y trouver *deux lacunes assez* « *graves*, l'une relative *aux arts*, et l'autre « *à la religion*. Sans doute Volney ne juge « pas ces deux formes de l'activité humaine « assez positivement utiles à la conservation « de l'individu, pour en tenir compte et en re- « commander l'usage. C'est un tort et une er- « reur (1). »

C'est ainsi que M. Damiron prélude : or il

(1) *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XIXe *siècle*, p. 35.

est des gens que ce début ne satisfera point : ils penseront d'abord que l'expression de *lacune assez grave*, en parlant de l'omission de la religion dans un traité des devoirs de l'homme, est, en quelque sorte, dérisoire ; ils pourront être choqués ensuite que la religion et les arts, ou, pour mieux dire, que *les arts* et *la religion* soient appelés à figurer ensemble et au même titre, dans un catéchisme de morale.

Quoi qu'il en soit, il paraît que M. Damiron a sur tout cela d'autres idées.

Il fait donc un premier reproche à Volney, c'est d'avoir négligé de faire entrer la culture des arts dans son plan d'éducation morale. Nous laisserons M. Damiron s'évertuer à soutenir cette thèse singulière, que les arts doivent compter parmi les pratiques dont l'ensemble constitue la vertu. Les poètes, les musiciens et les peintres pourront lui savoir quelque gré d'avoir fait de l'application des facultés humaines aux arts, une sorte de nécessité, une espèce *d'obligation morale ;* un *mérite* devant Dieu, une *vertu* particulière qu'on ne saurait omettre sans se rendre coupable ; quant à nous, qui sommes pressés de connaître ce que M. Damiron peut avoir à proposer en faveur de la religion, nous passons très rapidement

sur cette première partie, afin d'arriver plus vite à ce qui fait la matière du second reproche.

Or il est bon d'avertir que Volney ne s'est pas contenté de mettre à l'écart, par une simple omission, le devoir religieux; mais qu'il le proscrit ouvertement, convertissant ainsi l'athéisme pratique en règle; c'est ce qui fait l'objet du second reproche; et voici de quelle manière M. Damiron s'exprime sur ce point :

« Quant au sentiment religieux, Volney fait « plus que le négliger, il le repousse et le « proscrit; il ne veut ni de la foi, ni de l'es- « pérance : ce sont, dit-il, les vertus des « dupes au profit des fripons. La sentence est « bien dure; voyons si elle est juste. Et d'a- « bord l'espérance et la foi, ne fussent-elles « que des illusions, il semblerait encore qu'il « faudrait les laisser aux âmes qu'elles sou- « tiennent, puisque après tout, il n'y a pas « grand mal à croire en Dieu et à l'adorer. « Mais sont-elles, en effet, sans réalité ni rai- « son? Nous ne le pensons pas, et nous avons « de notre avis l'humanité tout entière : tou- « jours et partout religieuse, elle a constam- « ment conclu, de ce qu'elle sait ici-bas du « monde et d'elle-même, un être premier, « suprême, éternel, tout puissant, sous la loi

« duquel elle est destinée à vivre d'abord de la « vie présente, et puis d'une autre vie qui « sert de complément et d'explication à la « première : voilà sa croyance universelle. La « forme n'y fait rien ; elle tient au développe- « ment des facultés extérieures et variables. « Variable elle-même, elle change selon les « temps et les pays ; mais le fond toujours le « même tient au plus profond de la conscience, « et repose sur le sentiment si vrai de ce qu'il « y a d'obscur, d'incomplet et d'absurde dans « l'existence humaine, à défaut de Providence « et d'avenir. *Sans chercher d'autres preuves*, « *sans discuter en elle-même une question que* « *nous ne voudrions pas traiter à demi, et* « *que cependant nous ne pourrions pas traiter* « *ici dans toute son étendue*, nous pensons « qu'il y a du vrai dans les croyances reli- « gieuses ; qu'il y a du bon, puisqu'il y a du « vrai.... (1). »

L'auteur entre encore dans quelques développements pour établir qu'il y a plutôt à gagner qu'à perdre à suivre l'impulsion du sentiment religieux ; enfin il termine en protestant contre l'imputation de mauvaise foi et de char-

(1) *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XIXe *siècle*, p. 37 et 38.

latanisme trop souvent prodiguée aux ministres de la religion.

Toute l'argumentation de M. Damiron se réduit donc à ceci : « Il n'y a pas grand mal à croire en Dieu, il n'y a nul inconvénient non plus à attendre une autre vie; il y aurait plutôt de l'avantage à être bien pénétré de l'idée qu'il y a du vrai dans le fond de ces croyances, dont il paraît, au surplus, que la racine tient à ce qu'il y a de plus intime dans la conscience de l'homme : pourquoi donc les rejeter? »

Telles sont les considérations que fait valoir M. Damiron : du reste il est loin de leur attribuer, en ce qui le concerne, l'autorité d'une démonstration scientifique; il donne à entendre très clairement qu'il aurait autre chose à dire s'il s'agissait de traiter la matière à fond; mais pour le moment, il ne lui paraît pas convenable d'entrer plus avant dans l'examen de ces questions.

Or, on ne voit pas que depuis lors M. Damiron et ses collaborateurs aient été tentés de revenir sur cet objet. Cependant ils n'ignorent pas qu'une jeunesse impatiente et fatiguée de ses doutes, dont les yeux sont fixés sur le *Globe*, réclame des croyances en remplacement de celles qu'on lui a fait abjurer.

Mais voici qu'on nous fait entrevoir, dans

un avenir lointain, un temps auquel la science pourra incidemment aborder la grande question de l'existence de Dieu. Lorsque la psychologie, nous dit-on, aura enfin épuisé toutes les recherches qui peuvent se rapporter à l'homme, tant sous le rapport physique que sous le rapport moral, elle devra s'appliquer à l'étudier dans ses rapports avec les autres êtres; c'est-à-dire dans ses rapports avec la nature, avec ses semblables et avec Dieu, afin d'asseoir sur cette base une théorie complète des différents devoirs que l'homme peut avoir à remplir. C'est alors, et en lui parlant des devoirs de la troisième espèce, qu'on lui apprendra à élever son âme à Dieu avec pureté et avec amour, à appeler sur soi ses grâces, à se fier à sa Providence (1). Que, si le disciple s'avise d'interroger les maîtres pour savoir quel est donc ce Dieu dont on lui parle pour la première fois, il lui sera répondu que c'est *la force des forces, l'âme par excellence, le type de tout bien, l'idéal de tout ordre, être souverainement parfait dont il suffit de s'approcher de pensée ou d'action, pour se sentir meilleur, plus fort et mieux disposé* (2); que,

(1) *Essai sur l'histoire de la philosophie au* XIXe *siècle*, conclusion, p. 434.

(2) *Ibid.*

s'il insiste, afin de connaître d'où il vient, ce Dieu, et qui l'a fait? il faudra bien, en laissant de côté ce langage embarrassé, s'expliquer d'une manière plus nette, et annoncer enfin que ce Dieu n'a point été fait; qu'il trouve le principe de son être en lui-même; qu'il donne tout sans avoir jamais rien reçu; qu'il soutient tout sans être lui-même soutenu; que c'est un pur esprit de qui la matière tient tout ce qu'elle est; qu'exempt de parties, il remplit tout; qu'opérant successivement, il est immuable; qu'il est immense, éternel, tout-puissant, infini en bonté, et doué d'une justice parfaite. Or il s'agit de savoir comment le disciple accueillera ces sublimes vérités, ou plutôt comment le maître s'y prendra pour les rendre parfaitement intelligibles; car il ne faut pas perdre de vue *qu'il faut* à l'homme aujourd'hui *des croyances qu'il comprenne* (1).

La philosophie humaine va donc essayer encore une fois de sonder ces abîmes sans fond que l'imagination la plus hardie ne peut envisager sans effroi. Elle n'a pu déterminer jusqu'ici quelle est la nature de l'homme, et cependant il faut qu'elle entreprenne d'expliquer quelle est la nature de Dieu : elle serait fort

(1) Voyez le *Globe*, n° 57, 18 janvier 1827.

embarrassée de dire au juste ce que c'est que la perception, ce que c'est que la mémoire ; et cependant il faut qu'elle arrive à faire comprendre l'existence par soi-même, l'éternité et l'immensité dans Dieu ; elle s'épuise en vains efforts quand il s'agit de concilier l'acte spontané qui constitue en nous la liberté morale, avec le motif déterminant qui semble exclure cette spontanéité, et cependant il faut qu'elle parvienne, en rapprochant les divers attributs de la divinité, à faire disparaître les contradictions apparentes, que ce rapprochement fait ressortir aux yeux de la raison étonnée. Ainsi ce qu'elle ne peut opérer à l'égard des choses finies, elle se trouve engagée à l'accomplir en ce qui regarde l'infini ! On peut prévoir quelle sera l'issue de cette entreprise. Il faudrait à l'homme pour comprendre les choses de Dieu une intelligence infinie ; et comme il est impossible que l'esprit humain soit élevé jamais à ce degré d'excellence, tout essai qui sera fait dans la vue de constituer rationnellement la science des choses divines, ne peut tourner qu'à la honte de celui qui le tentera.

C'est donc une témérité bien grande pour un philosophe, quelle que soit l'école à laquelle il appartienne, de s'attribuer la mission de fonder un système religieux. Toutefois, et de

la part d'un ontologiste, la chose encore se conçoit; mais un psychologiste timide, qui va terre à terre, qui ne marche qu'à l'aide de l'observation, qui s'arrête devant les causes; qui s'assigne à lui-même pour le terme de ses travaux la simple connaissance des lois de la nature, annoncer qu'il se propose d'établir, chemin faisant, les rapports de l'homme avec Dieu, et qu'il élèvera sur cette base la théorie des devoirs religieux, c'est une prétention qu'on ne sait comment qualifier.

Cependant les psychologistes de l'école du *Globe* n'ont pas craint de la mettre en avant; du reste, ils ne se pressent pas de la justifier; ils sentent eux-mêmes leur impuissance à cet égard; et voilà pourquoi ils éludent les questions au lieu de les discuter; voilà pourquoi en parlant de la divinité, ils se servent d'expressions tout-à-fait insolites; voilà pourquoi ils laissent à l'écart, nonobstant toutes les raisons qui leur font un devoir de le résoudre, ce grand problème de l'existence de Dieu, sur lequel nous les avons vus glisser si rapidement.

Le problème de l'immortalité de l'âme reste aussi sans solution; et en effet il siérait mal à ceux qui ajournent, comme étant *prématurée*, la question de l'immatérialité de l'âme, de se prononcer sur son immortalité. Aussi la ques-

tion de la vie future a-t-elle été mise de côté, sans que rien indique qu'il y ait un projet formé d'y revenir ultérieurement; mais il semblerait que décidément elle aurait été reléguée parmi les questions du second ordre, qu'on peut négliger impunément : car, s'il est vrai, comme le pense M. Damiron, que la science en général, que la religion, la morale et la théorie du bonheur en particulier, peuvent et doivent être constituées, indépendamment de la solution que pourrait recevoir la question de l'immortalité de l'âme, cette question alors perd, aux yeux du philosophe, toute son importance, et devient un objet de pure curiosité (*a*).

(*a*) M. Damiron, en terminant son ouvrage sur la philosophie du XIXe siècle, a jugé à propos de dérouler aux yeux de ses lecteurs le tableau général des connaissances que la science doit embrasser, et de faire passer en revue les questions principales qu'elle a à résoudre. Or il est à remarquer que celle qui se rapporte aux destinées futures de l'homme après cette courte vie, n'y figure en aucune façon. Ainsi la psychologie, qui doit être, dans le système de M. Damiron, le centre et le lien naturel de toutes les sciences morales, la physiologie, la morale, l'histoire, la religion elle-même se composent et se forment successivement, sans qu'aucune d'elles réclame la question de l'immortalité de l'âme, comme étant de son domaine. Ainsi M. Damiron, dans cette partie de son ouvrage, qui en fait la conclusion, morceau du reste très soigné et mûrement réfléchi, pose les bases de toutes les sciences morales, fixe la nature du bien, construit la théorie du bonheur, sans que la considération d'une autre vie entre pour rien dans ce travail. C'était donc de la part

Ceci nous amène naturellement à rappeler ce que nous annoncions dès le principe en disant que le symbole des écrivains du *Globe* serait vraisemblablement peu chargé : car, après avoir indiqué d'abord l'existence d'un être suprême et l'immortalité de l'âme comme étant les deux articles fondamentaux de leur système religieux ; nous voilà maintenant forcés de reconnaître que le dogme de l'immortalité de l'âme n'entre pas, comme élément essentiel, dans le plan qu'ils en ont tracé.

Le système religieux du *Globe* se réduirait donc, en dernière analyse, à un dogme seulement ; et ce dogme lui-même reste isolé, sans appui, aucun des écrivains du *Globe* n'ayant osé, jusqu'à ce jour, entreprendre de l'établir sur une base scientifique, et de le poser *rationnellement*.

Ainsi la doctrine religieuse du *Globe*, vue de près, se résout en un déisme pâle, sans force, sans consistance et sans vie, que le plus léger souffle de l'athéisme renverserait aisément ; et voilà ce qu'on voudrait, à l'aide de quelques interprétations arbitraires de nos dogmes, et

de M. Damiron un parti bien décidément pris à l'avance, de laisser en dehors du vaste plan sur lequel il projette toute la science la question de l'immortalité de l'âme. (Voy. l'*Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e siècle*, conclusion, IIe partie.)

en réduisant tous nos mystères à n'être que des expressions symboliques, nous donner et nous faire prendre comme une théorie qui tend à *développer, préciser et systématiser l'Evangile.*

Ceux-là seuls y seront trompés qui voudront l'être; car il n'est pas à présumer que le titre d'*apôtre et de restaurateur du Christianisme* soit jamais conféré sérieusement, soit à l'un soit à l'autre des écrivains du *Globe.* La méprise serait trop forte, et le danger n'est pas là. Mais il est un autre genre de séduction auquel une jeunesse impatiente du joug doit être nécessairement accessible. Dans le nombre de ceux qui ont déserté les croyances de leurs pères, plusieurs se sont trouvés entraînés à suivre les traces du *Globe;* or, il n'y a pas de doute qu'aux yeux de ces jeunes adeptes, M. Damiron et M. Jouffroy ne soient *des apôtres du bon sens,* et cette erreur est plus excusable. Il est certain qu'à s'en tenir aux apparences, on pourrait croire qu'il y a du fond dans les doctrines philosophiques et religieuses de cette école. Mais lorsqu'on a percé la première enveloppe, que trouve-t-on? Pour toute philosophie, un mélange de principes opposés, puisés à deux sources différentes, et qui se heurtent aussitôt qu'on les met en contact; d'autre part, et pour toute religion, un instinct vague, un fantôme,

un être de raison, privé d'âme, dépourvu de corps, lequel échappe aux mains qui veulent le saisir.

Nouvel exemple de l'impuissance du philosophe et de l'incapacité de l'homme, lorsqu'il entreprend de se donner à lui-même sa loi! Ce n'est pas l'esprit, l'instruction et le talent qui manquent aux écrivains du *Globe;* cependant, et en ce qui se rapporte à la vraie science, que savent-ils? qu'ont-ils vu? Peut-être dira-t-on qu'ils préparent dans le silence un système qui mettra enfin au jour leur pensée; alors qu'ils se hâtent, car les systèmes vont se succédant l'un à l'autre; la chaîne file sans discontinuation; et il leur sera difficile, pour peu qu'ils mettent de retard, de la saisir, en passant, pour y attacher un anneau. Peut-être même l'occasion de le faire est-elle déjà perdue pour eux sans retour; ils voulaient mettre en honneur parmi nous la philosophie écossaise; et M. Cousin les devançant, a rendu inutile pour l'avenir tout ce qu'ils pourraient entreprendre dans cette vue. Ils voulaient, arrêtant l'essor d'une génération ardente, la retenir dans les limites de la psychologie, et voilà que cette génération, entraînée par une voix plus puissante, a franchi ces limites, même avant qu'elles fussent tracées, pour gravir les monts escarpés de l'on-

tologie. Ainsi, la philosophie du *Globe*, qui ne fait que de naître, se trouve déjà surannée.

Frappés de cette mobilité qui s'attache à toutes les opinions humaines, ces jeunes philosophes arriveront-ils enfin à dire que tout cela au fond n'est que vanité. Je le désire, et veux en conserver l'espoir. Ils reconnaissent déjà, par rapport à tout ce qui a eu cours et vogue avant eux, combien il y a peu de solidité dans ce qui a été entrepris. Mais ce n'est point assez; il faut qu'ils portent le même jugement sur leurs propres conceptions, et qu'ils rendent à Dieu ce qu'ils lui ont refusé jusqu'ici, c'est-à-dire le culte de *croyance*, qui ne lui est pas moins dû que celui d'*adoration* et d'*amour*. Ainsi, après avoir puisé dans la philosophie écossaise des principes de modestie, il est temps qu'ils s'adressent à cette philosophie plus parfaite, qui donne des leçons d'humilité; car l'humilité est la seule voie pour parvenir où ils tendent. Qu'ils s'en rapportent sur ce point à ceux qui les ont devancés, notamment à ceux qui, d'abord jetés au loin, ont enfin retrouvé le chemin de la vérité. J'en citerai un dont le nom est imposant : or il disait, avec cette simplicité qui sied si bien à l'homme supérieur :

« Lorsque j'étais dans ma première jeunesse, « une certaine timidité d'enfant, qui tenait de

« la superstition, me faisait craindre d'entrer « dans l'examen de la vérité. Mais l'âge « m'ayant enflé le cœur, je me jetai dans une « autre extrémité. J'entendis parler de gens « qui assuraient que, sans se servir de la voix « impérieuse de l'autorité, ils délivreraient de « toute erreur quiconque voudrait se ranger « sous leur discipline, et qu'ils montreraient « la vérité à découvert. J'étais plein alors de « tout le feu et de toute l'inconsidération de « la jeunesse, amoureux de la vérité, mais en- « flé de cette sorte d'orgueil que l'on prend « d'ordinaire dans l'école à entendre disputer « sur toutes les matières des hommes qui pas- « sent pour être habiles; ne demandant moi- « même qu'à entrer en lice; et méprisant, « comme autant de fables, tout ce qui s'éle- « vait au dessus de mon intelligence et de mes « sens. Aveugle que j'étais! je cherchais dans « le sentier de l'orgueil ce qu'on ne trouve « que dans la voie de l'humilité (1). »

Le dernier mot est dit. Qu'ajouterais-je? J'en ai fini avec le *Globe* (2).

(1) S. Aug., *serm.* LI.

(2) *Correspondant*, 8 septembre 1829.

L'ÉCOLE DE PARIS.

II.

Ecole Ecossaise.

I.

En traçant l'esquisse des doctrines philosophiques du *Globe*, nous disions, après avoir fait ressortir l'opposition du principe éclectique et du principe écossais, que la jeune école se verrait forcée d'abandonner ses projets de fusion; nous ajoutions qu'à la fin M. Jouffroy lui-même serait obligé d'opter entre la philosophie de Reid et celle de M. Cou-

s'en, n'étant pas possible qu'un esprit aussi juste que le sien pût se maintenir bien longtemps dans la position où il s'était placé (1).

Ce que nous prévoyions est arrivé. Le *Globe*, comme journal philosophique, a cessé d'être; il renonce à faire école : de plus, il nous paraît suffisamment établi que M. Jouffroy, après avoir hésité pendant quelques années entre la synthèse éclectique et l'analyse écossaise, s'est porté de ce dernier côté.

Mais il faut que M. Jouffroy se tienne sur ses gardes; car en marchant sur les pas de Reid, il pourrait être entraîné plus loin qu'il ne pense : il serait possible qu'en suivant la voie que Reid a tracée, et qui n'a point encore été reconnue jusqu'au bout, ce jeune philosophe trouvât au terme de la carrière la foi catholique : son étonnement alors serait grand! M. Jouffroy sourira peut-être à l'annonce de ce danger, qui ne lui paraît point encore très imminent; la chose cependant est sérieuse.

Toute philosophie qui combat la présomption, et qui s'attache à réprimer les écarts de la raison humaine, en montrant ses limites, peut être regardée comme une sorte de préparation à la foi.

(1) Voir ci-dessus, p. 383.

La philosophie écossaise, sous ce rapport, nous paraît très propre à mettre sur la voie qui conduit à reconnaître la nécessité d'une révélation surnaturelle : ce n'est pas que nous voulions dire que ce soit là le but qu'elle s'est proposé dès son point de départ ; nous voulons seulement faire entendre que celui qui marchera dans la direction que cette école a suivie, doit arriver à ce terme, s'il est doué d'un jugement sain et s'il n'est point aveuglé par la prévention.

La philosophie de Reid a beaucoup d'analogie avec la philosophie de Socrate. Cette analogie se découvre, non seulement en ce qu'elles auraient pour qualité commune de présumer très peu de leurs forces, elle peut résulter encore de quelques autres rapprochements. Socrate voyait avec peine les esprits d'un certain ordre se livrer avec ardeur aux spéculations les plus hardies, tandis que la science de l'homme était par eux dédaignée : son zèle s'animait à la vue de ce désordre ; et sans cesse il essayait de ramener les esprits méditatifs à l'étude d'eux-mêmes. Il eut à combattre d'une part les sophistes, qui se faisaient un jeu de soutenir le pour et le contre, et répandaient ainsi dans Athènes les premières semences du scepticisme ; d'autre part les sectateurs de la philosophie

dogmatique, dont l'esprit entreprenant osait se mesurer à tout. Tels étaient les adversaires que Socrate entreprit de combattre; il le fit avec succès. De son côté le docteur Reid a trouvé dans Hume un autre Protagoras, et dans les sceptiques modernes de nouveaux sophistes avec lesquels il s'est mesuré : du reste il s'est prononcé aussi fortement que le philosophe athénien, contre les prétentions ambitieuses de ceux qui veulent sonder les mystères de la nature. La métaphysique lui paraissait une science vaine, non pas qu'elle poursuivît des chimères, mais par la raison qu'elle voulait embrasser plus qu'elle ne pouvait étreindre. La psychologie, au contraire, par cela seul qu'elle se bornait à l'étude de la nature humaine, était à ses yeux une science véritable. Au surplus, Socrate et Reid ont mieux réussi à démontrer l'illusion des systèmes, qu'à fonder eux-mêmes la science psychologique : il n'est pas même bien certain que Socrate ait jamais songé à faire autre chose qu'à raviver certains principes de morale, cherchant en même temps à prémunir la jeunesse contemporaine contre la vaine science et la fausse sagesse : il affectait l'ignorance; il se moquait de ceux qui faisaient un grand étalage de savoir : « Toute la sagesse « humaine, disait-il, n'est pas grand'chose;

« ou plutôt elle n'est rien ; Apollon seul est « sage : » ces derniers mots sont remarquables. Le philosophe écossais n'a point porté la modestie jusque là : tout en convenant que l'esprit humain est incapable d'aborder les hautes questions de la métaphysique, et qu'il est tout-à-fait hors d'état de remonter jusqu'à la source de l'être, Reid a cependant eu l'idée d'une philosophie qui s'appliquerait aussi bien à la découverte des lois de la nature intellectuelle qu'à celle des lois de la nature physique ; et cette philosophie, en ce qui regarde les facultés de l'esprit humain, il a essayé de la fonder.

Or il s'agirait de savoir jusqu'où cette philosophie peut se promettre d'aller ?

Quand on accorderait à l'école d'Édimbourg que l'homme peut, à l'aide de la méthode d'induction, arriver à saisir quelques vues nouvelles sur les lois de la nature ; quand on supposerait qu'au moyen de ces découvertes, la psychologie reposera désormais sur une base inébranlable ; enfin, et lors même que par une dernière supposition, qui étonnerait l'école d'Édimbourg elle-même, on irait jusqu'à donner à l'emploi de la méthode inductive une telle efficacité, que par elle bientôt tous les mystères qui dérobent à nos yeux la vue claire

des principes constitutifs de notre propre nature, se trouveraient expliqués; le disciple de Reid serait-il en droit pour cela de conclure que la philosophie enfin a touché le but, et que la science qui doit répondre à tous les besoins de l'humanité est définitivement constituée? Non : cette conclusion serait fausse.

Tout n'est pas renfermé dans les étroites limites de la psychologie : l'homme aurait acquis sur ce qui le concerne personnellement, et en particulier sur la nature du principe intellectuel, les connaissances les plus positives et les plus étendues, qu'il ne serait point encore fort avancé dans la solution des grands problèmes.

L'homme, il est vrai, saurait alors ce qu'il est : mais aussi long-temps qu'il manquerait des mêmes données sur la nature des êtres avec lesquels il est en rapport, il ignorerait ses droits et ses devoirs.

Tout rapport suppose nécessairement deux termes : celui qui ne connaît qu'un seul de ces termes, est hors d'état d'établir exactement le rapport; pour qu'il pût le faire, il faudrait que la connaissance du second terme lui fût aussi donnée.

Pourquoi le rapport de deux à quatre est-il à la portée des esprits les plus communs? c'est

que ces deux nombres sont l'un et l'autre bien connus : mais le rapport de 2 à x, c'est-à-dire le rapport d'une quantité connue à une autre qui ne l'est pas, reste dans le vague indéterminé ; il n'est pas possible en effet de dire combien deux est contenu de fois dans x : le problème en cet état se refuse à toute solution exacte.

Revenons à l'homme : il est en rapport avec la nature, en rapport avec ses semblables, et en rapport avec Dieu. Pour établir au juste ces relations diverses d'où ses droits et ses devoirs découlent, pour en acquérir une connaissance qu'on puisse dire scientifique, il ne suffit pas que l'homme ait sur ce qui le regarde personnellement les données les plus exactes ; car aussi long-temps que sa science ne s'étendra pas au delà du *moi*, tant qu'elle sera circonscrite dans les bornes de la psychologie, il sera dans l'impossibilité de déterminer avec une certaine précision jusqu'où s'étendent réellement les droits qu'il peut s'attribuer sur la nature, quelle règle de conduite il doit se faire relativement à ses devoirs sociaux, et de quelle manière il honorera le grand Être en supposant qu'il lui soit dû quelque hommage.

N'est-il pas clair, en effet, pour ne s'attacher qu'à cette dernière partie des devoirs,

que suivant les idées différentes que l'on se fera du grand Être, il doit y avoir diverses manières d'envisager nos rapports avec lui? et que, de plus, à l'égard du simple psychologiste, qui veut rester étranger à tout ce qui n'est point abordable par la méthode inductive, le système religieux n'existe pas?

Un philosophe pythagoricien de grand renom, qu'Aristote a souvent pris pour guide, a fait un traité sur l'Univers, c'est *Ocellus Lucanus;* or il a vu dans l'universalité des choses le grand Être. Il serait bien difficile, ce nous semble, d'établir sur une pareille idée un culte raisonnable; le *panthéisme*, en effet, nous paraît peu propre à servir de base à la religion. Quels rapports de reconnaissance et d'amour, de respect et de crainte filiale, pourraient exister entre ce grand Être de figure sphérique, immuable en lui-même, éternel, infini, et cette portioncule imperceptible, être chétif et misérable, qui reçoit pour un moment la vie et bientôt s'évanouira dans le tout? Le grand Être l'a produit en vertu de la loi de nécessité; il l'absorbera tout aussitôt par suite de la même fatalité; et voilà le seul rapport qui puisse être signalé entre eux. Que l'homme porte donc ailleurs son hommage; *Pan* le dédaignerait cet hommage, s'il pouvait arriver

jusqu'à lui. L'homme alors se tournerait-il vers ces êtres qui roulent majestueusement dans les cieux, parcourant leur orbite toujours de la même manière, se mouvant par eux-mêmes de toute éternité, ne changeant jamais de nature ni d'essence? mais le même *Ocellus* nous apprend qu'une ligne immuable, que les destins eux-mêmes ont tracée, sépare le monde immortel de celui qui se reproduit, et que dans ce monde sublunaire, théâtre perpétuel de productions et de destructions, la nature et la discorde ont établi leur empire. Sera-ce donc à la nature, puissance aveugle et sourde; sera-ce à la discorde, principe éternel de la dissolution des choses périssables, que l'homme présentera ses demandes, qu'il adressera ses prières? Le philosophe embarrassé répondra, pour ménager l'opinion du vulgaire, que ce sont les dieux du pays qu'il faut adorer; et au besoin, il fera de ces dieux autant de génies qui peuplent l'air, et dont il n'est point inutile de s'attirer la faveur par des offrandes réitérées. Ainsi le philosophe consacrera lui-même, par ses théories, les superstitions les plus grossières, tandis que, pour ce qui le concerne, la religion se réduira en une vaine et stérile spéculation.

Aristote, de son côté, quand il cherche à se

rapprocher des croyances communes, nous parle d'un mouvement simple qui de la première région où le grand Être réside, se communique de proche en proche, mais toujours en s'affaiblissant jusqu'à la région la plus basse, où ce mouvement déjà affaibli se trouve encore modifié par la nature essentielle des êtres qui le reçoivent (*a*). Voilà tout ce qu'Aristote peut faire pour accommoder son système philosophique à l'opinion si généralement répandue de l'intervention de la Providence dans les choses d'ici-bas. Mais lorsque ce philosophe exprime sa pensée plus librement, il place au haut des cieux son premier moteur, essence éternelle, immatérielle et intelligente, principe régulateur de tous les mouvements qui s'exécutent avec un ordre immuable dans les régions supérieures, abandonnant aux chances du hasard le mouvement irrégulier des choses humaines, qui s'opère sous l'influence d'une certaine vertu secrète, d'un je ne sais quoi, qu'il appelle la *nature*, qui serait douée d'ac-

(*a*) C'est dans son livre *de Mundo*, qu'Aristote émet des opinions plus favorables à l'idée d'une Providence agissant dans les affaires de ce bas monde. De très habiles gens, frappés du peu d'accord qui existe entre les principes du livre en question, et ceux qu'Aristote a émis ailleurs, ont douté qu'il fût de lui; nous n'entrerons pas dans cette discussion.

tivité, mais privée de liberté, et même dépourvue d'intelligence. Or il est aisé de voir que sur un tel fondement, il est impossible d'établir un système religieux qui puisse satisfaire la raison, et répondre aux besoins du cœur de l'homme.

Y aurait-il quelque chose de mieux à attendre, pour asseoir une religion, de l'athéisme de Straton, du fatalisme des stoïciens, de la doctrine d'Épicure sur les dieux, en un mot de ces innombrables rêveries qui ont été débitées par les philosophes au sujet des causes premières? Mais ces grands génies ont échoué tous quand ils ont voulu aborder ces hautes questions; et toutes les fois qu'ils ont voulu parler des devoirs de l'homme envers la Divinité, ils n'ont pu dire des choses raisonnables, qu'en faisant violence à leurs principes métaphysiques.

Si Platon a été plus heureux, s'il a mieux conçu les rapports de l'homme avec Dieu, c'est qu'il avait du grand Être une idée plus rapprochée de la vérité, et que d'autre part la nature humaine était mieux connue de lui. Cependant Platon laisse beaucoup à désirer. Quand la science est en défaut, il se livre à des hypothèses hardies : son imagination devenant alors son seul guide, il disparaît et se perd

dans la nue, ou bien il tombe au fond de l'abîme.

Aucun philosophe de l'antiquité ne s'est élevé jusqu'à l'idée sublime de la création (*a*). Ils ont tous, sans en excepter un, posé en principe que la matière est éternelle; et, en conséquence, ils ont fait tous, les uns plus, les autres moins, une part au destin dans le gouvernement du monde. Ainsi l'idée de la Providence n'est sortie pure d'aucun des systèmes philosophiques que la Grèce nous a légués. En général, il faut dire que toutes ces disputes des philosophes touchant la nature des premiers principes, bien loin de faire jaillir la lumière, n'ont servi qu'à répandre des ténèbres sur ce point si important. Platon est resté bien au dessous de l'idée que l'on doit se faire de la puissance, de la sagesse, de la bonté de Dieu. Il a entrevu la Trinité; mais il n'en a pas saisi le caractère véritable. Il n'a pas connu non plus tout ce qu'il y a de grandeur et de misère dans l'homme. Il a cependant indiqué quelque part que l'homme pourrait bien être un pécheur que la justice divine a condamné à

(*a*) Quelques savants ont pensé que Platon avait eu l'idée de la création ; mais les raisons qu'ils donnent à l'appui de leur opinion sont bien faibles : Brucker a discuté cette opinion, et il en a fait voir la fausseté.

expier sur la terre une grande faute antérieurement commise ; mais il a laissé tout aussitôt échapper ce rayon lumineux, et le grand problème de l'origine du mal est resté pour lui sans solution. Ce n'était donc point à Platon, et encore moins aux autres philosophes qui sont restés en arrière de lui, qu'il était réservé de fixer les principes de la religion vraie, et de déterminer les formes d'un culte agréable à la Divinité. Les philosophes de ces derniers temps auront-ils plus de succès? Viendront-ils à bout, comme ils l'espèrent, de fonder la morale religieuse sans le secours de la foi? Prononçons hardiment que c'est en vain qu'ils s'en flattent. Il faut connaître l'homme, il faut connaître Dieu, pour apprécier les rapports de l'homme avec Dieu : mais l'homme est pour lui-même une énigme ; et l'idée de Dieu renferme une foule de mystères auxquels la raison finie de l'homme est dans l'impuissance d'atteindre ; c'est donc à Dieu seul qu'il appartient de tracer d'une main ferme les préceptes de la loi.

Ainsi, et lors même qu'en continuant notre première supposition, nous admettrions que la nature humaine, cette grande énigme dont la philosophie a vainement cherché le mot, soumise à une nouvelle investigation, soit bien

près d'être expliquée ; toujours serait-il vrai que, si la nature divine reste cachée, la philosophie est en défaut.

Tentera-t-elle d'arriver jusqu'à Dieu? elle l'a essayé maintes fois ; elle s'est précipitée avec ardeur dans les profondeurs de la métaphysique, dans les mystères de l'ontologie ; mais la philosophie écossaise a blâmé hautement cette présomptueuse entreprise ; elle a constaté que ces tentatives hardies n'avaient abouti qu'à rendre la science méprisable ; et en conséquence, elle a manifesté clairement l'intention de se renfermer elle-même dans le cercle de la psychologie.

Mais quoi ! se serait-elle donc résignée, cette école si sage, à laisser en dehors de ses recherches la solution des questions qui touchent aux intérêts les plus pressants de l'humanité? Se serait-elle interdit la faculté, en parlant de la morale, de s'occuper de cette branche si importante des devoirs qui se rapportent à la Divinité? Se serait-elle enfin imposé l'obligation de ne prononcer jamais le nom de Dieu? Non, certes ; au contraire, elle a cherché à établir les principes de la religion naturelle ; et faisant l'énumération des devoirs dont l'accomplissement constitue l'homme moral, elle place en tête et au premier rang ceux qui se

rapportent à la Divinité. Ainsi, entraînée elle-même par la force des choses, elle a franchi les bornes qu'elle avait posées; elle a mieux aimé tomber dans l'inconséquence que de se précipiter dans l'absurde.

Il est visible, en effet, et sur ce nous n'aurons pas besoin d'invoquer l'autorité de M. Cousin, qu'un système philosophique qui voudrait satisfaire l'esprit humain sans faire mention de la cause première, et qui croirait pouvoir répondre à tous les besoins du cœur de l'homme, sans parler de la Divinité, serait le plus vain des systèmes. Dieu occupe une trop grande place dans le monde pour qu'on puisse si facilement le mettre à l'écart; il a, d'ailleurs, avec l'homme des rapports trop essentiels pour qu'on puisse les négliger.

Le philosophe écossais se trouve donc engagé dans un défilé : s'il veut être strictement psychologiste, il faut qu'il s'abstienne de parler de la Divinité; persiste-t-il, au contraire, à faire mention de Dieu? il faut qu'il sorte du cercle de la psychologie, et pénètre fort avant dans le domaine de la métaphysique : en vain, pour dissimuler aux autres ce mouvement, et peut-être se faire illusion à lui-même, essaiera-t-il de distraire l'attention; mais il aura beau mesurer ses termes, en tempérer l'énergie, éviter,

en me parlant de Dieu, de le représenter sous les grands traits qui le caractérisent, et le désigner d'une manière vague, en disant que c'est *la force des forces, l'âme par excellence*, etc. Ces expressions et autres du même genre qu'il pourrait employer, ne sauraient répondre à l'idée, tout imparfaite qu'elle soit, que je me fais de Dieu, qu'autant que je verrais au fond de sa pensée l'existence par soi-même, l'éternité, l'immensité, l'infini en un mot : car, s'il m'est permis de supposer que, sous ces expressions pompeuses, se cache un être borné, je prononcerai hardiment que ce n'est point là le grand Être; et le psychologiste alors sera obligé de s'expliquer nettement.

Je le répète donc, le philosophe écossais se trouve engagé dans un défilé. S'il se renferme rigoureusement dans les bornes de la psychologie, il est obligé de mettre Dieu de côté, et c'est à quoi difficilement il se résoudra; s'il dépasse ces bornes, il s'engage dans les labyrinthes de la métaphysique, et c'est ce qu'il redoute par dessus tout. Dans cet embarras, que fera-t-il? S'il n'est point aveuglé par l'orgueil, il reconnaîtra qu'il faut se soumettre au joug de la foi. Désabusé de la philosophie humaine, il jettera vers le ciel un regard, et, comme Socrate, il s'écriera : « Toute la sagesse humaine n'est

« rien ; Apollon seul est sage. » Ou bien avec l'Ecclésiaste, il dira : « J'ai tenté tout pour ac-
« quérir la sagesse. J'ai dit en moi-même : Je
« deviendrai sage ; et la sagesse s'est retirée loin
« de moi, encore beaucoup plus qu'elle n'était
« auparavant. Oh ! combien est grande sa pro-
« fondeur, et qui pourra la sonder ? » Ainsi la nécessité d'une révélation surnaturelle se manifestera tôt ou tard au philosophe écossais, s'il a véritablement à cœur de connaître ses devoirs religieux, et d'arriver jusqu'à Dieu.

Au surplus, il est à remarquer que c'est en accordant à l'école écossaise, par voie de supposition, plus qu'elle ne se croit dans le cas d'exiger elle-même, que nous sommes arrivés à cette conclusion. Car Reid est loin de prétendre que l'homme ait aucun moyen de pénétrer jusqu'à la racine des facultés dont l'âme humaine est pourvue : et cependant nous admettions que la chose était possible. Notre raisonnement deviendra donc encore plus pressant, quand nous aurons, laissant de côté toute hypothèse, déterminé jusqu'où la science inductive peut conduire le philosophe écossais, dans la connaissance de lui-même (1).

(1) *Correspondant*, 5 mars 1830.

III.

L'insuffisance de la philosophie écossaise résulte, à ce qu'il nous semble, déjà fort clairement des considérations que nous avons présentées. Cependant nous avons annoncé qu'elle se manifesterait davantage, quand la discussion se trouverait établie sur le terrain même que l'école écossaise a choisi pour se développer : nous allons donc, après l'avoir entendue exposer sa méthode et ses principes, après qu'elle aura elle-même marqué les limites dans lesquelles elle doit se renfermer, constater, par ses propres aveux, que le cercle dans lequel nous l'avions circonscrite est encore trop étendu.

« Il est une science assez hardie pour se mesurer à l'univers, et qui dans son ambition vaste comme la vérité, prétend à tout, s'applique à tout, à l'invisible comme au visible, à l'infini comme au fini, à Dieu comme au monde. Les formes physiques et morales, le principe qui les a créées, les êtres et leur raison, il n'est rien qu'elle n'embrasse dans ses immenses recherches. Elle veut des solutions pour tous les problèmes, des explications pour tous les mystères, des démonstrations pour tous les incon-

nus : c'est la toute-science. Telle est une espèce de philosophie.

« Il en est une autre plus modeste et plus sage, qui, au lieu de porter ses vues si haut et d'aspirer à l'universalité, n'a pour but que de reconnaître la nature et la destinée de l'homme. A l'exemple de toutes les vraies sciences, qui limitent leur domaine, et n'embrassent chacune que certains êtres et certains faits, elle se borne à la question de l'humanité, qu'elle trouve encore assez grande, assez complexe, et assez difficile à résoudre (1). »

Dans ce passage où M. Damiron établit entre l'ontologie et la psychologie un rapprochement qui en fait jaillir l'opposition, il s'explique de manière à ne laisser aucun doute sur la préférence qu'il accorde à la psychologie ; et quand il ajoute qu'entre ces deux philosophies le choix ne saurait être douteux, on entend très bien que ce n'est pas sur l'ontologie que son choix est tombé.

Cependant « l'ontologie n'est pas une chose vaine, dit-il ailleurs ; mais elle est d'une grande difficulté. Ce qu'elle recherche dans l'homme et la nature, ce n'est pas

(1) M. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIX*e siècle*, article ANCILLON.

seulement ce qu'ils ont d'actuel et de visible : c'est leur passé et leur avenir, leur origine et leur destinée, c'est-à-dire ce qu'il y a en eux de plus intime et de plus caché. En outre, du créé elle passe à l'incréé, elle s'élève au Créateur, elle plonge dans les ténèbres de cette mystérieuse existence, elle en contemple profondément les ineffables attributs (1). »

Ainsi, ce n'est point à raison de la futilité de la science ontologique que Reid et ses disciples ont cru devoir s'interdire les recherches qui s'y rapportent; c'est une autre considération qui les a déterminés; M. Damiron vient déjà de l'indiquer, mais il va l'expliquer plus au long.

« Un système ontologique est un voyage autour du monde; il faut de la force et de l'audace pour le tenter : s'il a quelque chose de séduisant pour l'ardente curiosité de la jeunesse, il n'a que des difficultés et des périls aux yeux de l'homme dont l'expérience a mûri la raison. Quand on est instruit par l'histoire des erreurs dans lesquelles sont tombés les anciens philosophes; quand on a été témoin de

(1) M. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, article KÉRATRY.

celles auxquelles ont été entraînés les philosophes contemporains; quand peut-être soi-même on s'est égaré sur les pas des uns ou des autres, et qu'enfin on reconnaît que le mal vient de l'ambition de tout voir, de tout expliquer, de tout comprendre, on est moins porté à ces vastes recherches, qui souvent ne mènent à rien; et l'on aime à borner sa vue pour être plus sûr de la reposer sur la réalité (1). »

Voilà donc ce qui doit faire craindre *à tout ami prudent du vrai*, de s'engager dans un système *ontologique;* c'est-à-dire, et d'après la définition que M. Damiron nous a donnée de l'ontologie, de rechercher, en ce qui regarde les choses créées, *leur passé et leur avenir, leur origine et leur destinée*, et, en outre, *de passer du créé à l'incréé, de s'élever au Créateur;* ces recherches, en effet, placeraient le philosophe qui voudrait s'y livrer au centre même de l'ontologie.

Renfermée dans le cercle de la psychologie, uniquement appliquée à ce qu'il y a d'*actuel et de visible dans l'homme*, la philosophie résoudra-t-elle complétement la *question de*

(1) M. Damiron, *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au* XIXe *siècle*, article ANCILLON.

l'humanité? Qu'elle se garde bien de le croire : si elle avait la hardiesse d'annoncer cette prétention, l'école écossaise s'élèverait simultanément pour la prescrire et la repousser.

Un des points fondamentaux de la doctrine écossaise, c'est que la philosophie, si jamais elle parvient à se constituer, ne devra cet avantage qu'au bon emploi qui sera fait de la méthode d'induction. Cependant, et quoique l'école écossaise articule à tout propos qu'il n'y a pas d'autre clef qui puisse introduire dans le temple de la science, elle n'a garde de prétendre que ce soit aussi le moyen de pénétrer dans le sanctuaire ; loin de là, elle est la première à faire remarquer que l'emploi de la méthode d'induction est limité ; elle est la première à proclamer que le sanctuaire de la science est impénétrable à tous. Ainsi l'usage qu'on peut faire de la méthode en question doit se restreindre, d'après les principes des Écossais eux-mêmes, à la recherche des lois de la nature, c'est-à-dire des faits primitifs qui résistent à l'analyse, et ne sont pas susceptibles d'explication. La philosophie inductive, nous disent-ils, *est une science de faits* : elle s'attache d'abord aux faits particuliers, et les soumet à une analyse sévère ; de ces premiers faits, elle tâche de remonter à d'autres, qui

présentent plus de généralité ; et de proche en proche, elle arrive, s'il se peut, jusqu'aux faits primitifs, auxquels elle impose le nom de lois : ayant atteint ce terme, enfin elle s'arrête, parce qu'elle se trouve en face des causes, et que là finit la portée de l'entendement humain. Cette méthode, du reste, s'applique aussi bien aux sciences naturelles qu'aux sciences morales ; et si les premières ont fait, depuis quelque temps et assez vite, beaucoup de chemin, il ne faut pas chercher de ce progrès une autre raison que l'application faite par des hommes habiles de la méthode d'induction à la science qu'ils cultivaient. C'est ainsi que Newton a procédé dans les recherches qui lui ont acquis, et à juste titre, un si grand renom. Il s'est élevé par degrés, sans jamais s'écarter de la voie de l'induction, jusqu'à ce fait primitif : à savoir, que les corps tendent à s'approcher avec une force qui varie selon leurs distances mutuelles ; or, étant parvenu là, et l'induction ne lui fournissant plus aucun moyen de s'élever plus haut, cette loi générale de la nature, connue sous le nom de *gravitation*, a été par lui posée. S'il arrivait cependant qu'un philosophe plus heureux vînt à constater, par la même voie, l'existence d'un éther invisible, que Newton paraissait soupçonner, et dont la gravitation serait le

résultat immédiat ; cet éther invisible deviendrait, en ce cas, le fait primitif : ce serait un pas de plus que la science aurait fait, en suivant la chaîne qui lie tous les effets les uns aux autres, mais pour aboutir toujours à un fait inexplicable. Car, et c'est le cri de toute l'école, *la philosophie ne peut aller au delà des faits primitifs*. Au surplus, laissons les maîtres s'expliquer eux-mêmes, et citons leurs expressions :

« Quand on se révolte contre les faits primitifs (c'est M. Royer-Collard qui parle), on méconnaît également la constitution de notre intelligence et le but de la philosophie. Expliquer un fait, est-ce donc autre chose que le dériver d'un autre fait ; et ce genre d'explication, s'il doit s'arrêter quelque part, ne suppose-t-il pas des faits inexplicables : n'y aspire-t-il pas nécessairement (1) ? »

Aussi Dugald-Stewart semble-t-il borner l'œuvre du philosophe *à rattacher des faits particuliers à des faits généraux*, ajoutant *que nos plus heureuses tentatives ne peuvent jamais avoir d'autre terme que la découverte*

(1) *Fragments* de M. Royer-Collard, recueillis par M. Jouffroy, t. IV de la traduction des œuvres de Reid, p. 305.

de quelque loi de la nature dont l'explication est impossible (1). Pourquoi cette explication est-elle impossible ? Reid va nous l'apprendre :

« Les causes explicatives des phénomènes sont des faits qui sont eux-mêmes sans explication. Sans doute ils ont une cause ; mais cette cause est inconnue, et nous les appelons lois de la nature, parce que nous ne leur connaissons pas d'autre explication que la volonté de l'Être suprême (2). »

Ainsi la doctrine de l'école écossaise n'est point équivoque sur ce point ; elle consacre formellement en principe qu'il n'est pas donné à la philosophie d'aller au delà des faits primitifs. La philosophie bien souvent restera en arrière de ces faits ; mais si elle a le bonheur d'y atteindre, il ne faut pas qu'elle essaie de remonter plus haut, puisque ce serait vouloir pénétrer dans la nature intime des causes efficientes : or elle peut constater à chaque instant l'existence des causes ; mais jamais elle ne parviendra à se rendre compte entièrement de ce qu'elles sont.

(1) *Esquisses de philosophie morale*, ouvrage traduit par M. Jouffroy, p. 6 et 7.

(2) Œuvres de Reid, publiées par M. Jouffroy, t. III, p. 136.

Du reste il ne faut pas se méprendre sur le sens qu'on doit attacher à ce mot de *cause*. Il n'y a de cause véritable que celle qui renferme en soi l'idée d'une substance qui agit librement : d'après cela une cause, c'est un être doué d'un pouvoir au moins égal à l'effet qu'il a produit, et qu'il a eu la volonté de produire. La causalité ne peut exister réellement que dans les êtres libres. Toutes ces causes secondes, privées de connaissance et de volonté, qui ne font autre chose que transmettre le mouvement qu'elles ont reçu, ne sont pas à proprement parler des causes ; il faut chercher par delà une cause intelligente à laquelle on puisse rapporter l'origine du premier mouvement imprimé. L'homme étant un être doué d'un certain pouvoir et de volonté, la causalité peut résider en lui.

Tels sont les principes de l'école écossaise ; M. Royer-Collard les pose très clairement dans le passage que voici :

« L'homme est une cause ; et, selon la nature des facultés auxquelles elle s'applique, c'est une cause intellectuelle ou une force motrice. Une cause, c'est un être doué d'un pouvoir au moins égal à l'effet, et qui a eu la volonté de le produire. Là finit l'analyse ; la dernière raison

des déterminations libres de la volonté est en elle-même (1). »

Ainsi la philosophie inductive s'arrête en présence des causes; et sous ce premier rapport, déjà le philosophe est obligé de convenir que l'âme, comme force motrice, et comme cause intellectuelle, échappe à son analyse, et se trouve placée hors de la portée de ses investigations psychologiques.

Mais en continuant à développer ses idées sur le principe de la causalité, M. Royer-Collard nous ouvre un champ plus vaste de réflexions; ou pour mieux dire, nous fait entrevoir des sytèmes nouveaux. « Cause, dit-il, c'est pouvoir « et volonté; pouvoir et volonté sont des idées « abstraites prises dans un être qui peut et qui « veut : cause est donc inséparable de sub- « stance; il y a substance partout où il y a « cause (2). » Ainsi la notion de cause appelle nécessairement à elle la notion de substance. L'analyse qui s'arrête à la notion de cause aura-t-elle plus de prise sur celle de substance? non; car des substances nous ne pouvons affirmer également qu'une chose, c'est qu'elles existent;

(1) *Fragments* de M. Royer-Collard, recueillis par M. Jouffroy, t. IV des Œuvres de Reid, p. 437.

(2) *Ibid.*, p. 331.

leur nature intime échappe toujours à notre analyse. Cette substance qui constitue le *moi* ne se dévoilera donc jamais à mon intelligence; il n'y a que celui qui l'a faite qui puisse la connaître intimement. Je sais que j'existe ; mais la source de l'existence est placée bien au delà du point où mes facultés peuvent atteindre : je sais qu'il y a quelque chose en moi qui sent, qui perçoit, qui juge, qui veut; mais ce quelque chose, cette racine profondément cachée à laquelle ces facultés viennent se rattacher, échappe à l'œil le plus pénétrant : ma conscience me dit que le *moi* est un, simple, identique ; mais sur l'essence de ce moi qui est le sujet de ces attributs de simplicité, d'identité, elle ne m'apprend rien. Il faut donc renoncer à connaître la nature intime du moi. Au surplus ce n'est pas de mes propres idées que je rends compte, en parlant de la sorte ; ce sont les principes de l'école écossaise que je transmets. Voici dans quels termes M. Royer-Collard, qui s'en est approprié les dogmes, s'exprime à ce sujet : « Le *moi* séparé de ses « affections et de ses opérations est réduit au « fait de l'existence (1). » Inutile donc de demander au philosophe écossais quelle est la

(1) *Fragments*, t. IV des Œuvres de Reid, p. 314.

nature interne de la chose qui pense; car, pour toute réponse, il nous dira « que nous l'igno-« rons et que nous l'ignorerons toujours (1). » Ne l'interrogeons pas non plus sur ce qui constitue pour chaque homme son essence particulière ; car il répondra : « Que nos facultés ne « pénètrent pas jusqu'à l'essence, que la por-« tée de l'entendement humain ne s'étend pas « jusque là (2). » Inutile encore de s'enquérir du philosophe sur la nature de la conscience, de la perception, de la mémoire, et de nos autres facultés, car la science ne va pas jusque là : « Distinguer et nommer ces facultés, nous « dirait-il, c'est tout ce que nous avons fait et « pu faire ; mais leurs noms n'expliquent ni « l'action propre à chacune d'elles, ni l'irré-« sistible conviction qu'elles exigent de nous. « Leur nature est couverte pour nous d'un « voile impénétrable (3). »

Ainsi constater les faits, de l'observation des faits remonter par la voie de l'induction aux faits primitifs, aux lois de la nature intellectuelle, et dans tout le cours de ces recherches,

(1) *Fragments*, t. IV des OEuvres de Reid, p. 316.

(2) *Essais de Reid sur les facultés de l'esprit humain*, t. IV de ses œuvres, p. 208.

(3) *Ibid.*, p. 57.

se maintenir si bien au dessous des questions qui peuvent se référer à la nature même de l'esprit, que le système puisse s'adapter également au matérialisme et au spiritualisme : tel est le plan de philosophie que l'école écossaise a conçu.

S'il pouvait rester quelque doute à cet égard, il serait facile de le lever ; j'invoquerais le témoignage de Dugald-Stewart, ce témoignage est formel ; je transcrirai le passage en son entier.

« Le caractère distinctif de la science inductive de l'esprit est de s'abstenir de toute spéculation sur la nature et l'essence de ce même esprit, et de borner son attention aux phénomènes dont tout homme qui veut exercer les facultés de son entendement peut se donner le spectacle. A cet égard, elle s'éloigne donc également de ces discussions pneumatologiques sur le siége de l'âme et sur l'impossibilité de ses rapports avec l'espace et le temps ; de ces discussions, dis-je, qui ont exercé si long-temps la subtilité des scolastiques ; et des hypothèses physiologiques sur les conditions nécessaires aux opérations intellectuelles dont on a fait tant de bruit dans le siècle dernier. Elle diffère des unes comme les recherches de Galilée sur les lois du mouvement différaient des disputes des anciens

sophistes sur l'existence et la nature de ce phénomène ; elle est aux autres ce qu'étaient les conclusions de Newton sur la loi de la gravitation à la question qu'il élevait sur l'éther invisible dont cettte loi pouvait n'être qu'un résultat. Nous remarquerons, en passant, que si les disciples de Newton s'accordent unanimement sur les conclusions physiques de leur maître, la divergence de leurs sentiments sur la vraisemblance de la question dont nous venons de parler, montre évidemment combien la science inductive est en sûreté contre les écarts de l'imagination dans ces régions inaccessibles à la raison humaine. Quelle que soit donc notre opinion sur la cause inconnue, physique ou immatérielle de la gravitation, nos raisonnements n'en seront pas moins justes, si nous admettons seulement ce fait général, qu'en vertu d'une certaine loi, les corps tendent à s'approcher les uns des autres avec une force qui varie selon leurs distances mutuelles. Il en est précisément de même de ces conclusions sur l'esprit humain, auxquelles nous conduit naturellement la méthode d'induction. Elles sont à elles-mêmes leur base solide et inébranlable ; et, comme je l'ai remarqué ailleurs, *elles s'arrangent également des systèmes métaphysiques*

des matérialistes et de ceux des partisans de Berkeley (1). »

Et en effet, s'il faut s'en rapporter à ce que dit M. Jouffroy, les matérialistes et les spiritualistes seraient parfaitement d'accord sur tout ce qui est d'observation.

« Où commence la dissidence? Au delà des faits, au delà des inductions rigoureuses de ces faits, au point où commencent les hypothèses. Car les physiologistes n'ont jamais vu et ne pourront jamais voir si c'est le cerveau lui-même qui sent, veut et pense; et, en second lieu, toutes leurs expériences sur la liaison qui existe entre cet organe et les phénomènes de conscience, peuvent aussi bien s'expliquer dans la supposition que le cerveau n'est, comme les nerfs, qu'un intermédiaire entre le principe volontaire, intelligent et sensible, et les choses extérieures, que dans la supposition qu'il est lui-même ce principe. D'où il suit que cette dernière assertion est purement *hypothétique*. Il est possible, d'un autre côté, qu'on puisse trouver

(1) *Essais philosophiques*, par Dugald-Stewart, discours préliminaire, p. 10, 11 et 12 de la traduction de M. Charles Huret. En recourant aux *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, par le même auteur, on trouvera la même opinion exprimée.

dans une connaissance plus étendue et plus profonde des faits de conscience des raisons démonstratives en faveur de l'opinion qui les rapporte à un principe distinct de l'organe cérébral, ou qu'en examinant de près l'hypothèse des physiologistes, on puisse la réduire à l'absurde ; nous avons même des motifs particuliers de le croire : mais jusqu'ici on est forcé de convenir que rien de complétement décisif n'a été produit ; autrement les physiologistes se seraient rendus à l'évidence, comme ils se sont rendus à l'évidence des autres faits de conscience, dont ils conviennent, et la question n'en serait plus une. *L'opinion qui attribue les faits de conscience à un principe distinct de tout organe corporel, peut donc aussi, jusqu'à présent, être considérée comme une hypothèse* (1). »

La science inductive doit donc, au moins quant à présent, si ce n'est pour toujours, laisser en dehors la question de l'immatérialité de l'esprit, celle de l'immortalité de l'âme, le dogme de la vie future, celui des peines et des récompenses à venir, et tous autres du même genre.

(1) Préface de M. Jouffroy, en tête de sa traduction des *Esquisses de philosophie morale* de Dugald-Stewart, pages 121, 122, 123.

« Cependant l'immortalité de l'âme, a dit Pascal, est une chose qui nous importe si fort, et qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et toutes nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point qui doit être notre dernier objet. Ainsi notre premier intérêt et notre premier devoir est de nous éclaircir sur ce sujet, d'où dépend toute notre conduite. »

Si ce que dit Pascal est vrai, la science inductive est bien en arrière de nos besoins : elle se traîne péniblement dans les sentiers de l'analyse ; elle se consume en travaux qui ne doivent pas s'étendre au delà des descriptions de nos facultés ; elle renonce, en quelque sorte, à l'examen de la grande question qui se réfère aux destinées futures de l'homme ; et cependant elle nous promet un code de morale complet, et même un chapitre, dans ce code, qui traitera spécialement de nos devoirs envers Dieu.

Eh quoi ! serait-elle donc à savoir que ces devoirs importants ne sauraient être établis

d'une manière scientifique que sur la connaissance préalable des rapports qui peuvent exister entre l'homme et Dieu ; or, comme la science inductive a renoncé à toute recherche ontologique, à toute entreprise dont l'objet pourrait être placé au dessus de l'humanité, il s'ensuit que Dieu, soit qu'on le considère dans son essence, soit qu'on s'arrête à ses attributs, est tout-à-fait en dehors de la sphère dans laquelle la philosophie de l'esprit humain prétend s'exercer ; ainsi Dieu restera pour elle un inconnu, et dès lors toute détermination, même approximative, du rapport de la divinité et de l'humanité lui est rendue impossible.

D'autre part, et sur la question de l'humanité, on a vu combien la science inductive se tient en arrière des hypothèses qui se rapporteraient de près ou de loin à la nature de l'âme, et qui fixeraient l'incertitude de l'homme sur son origine et sur sa fin. C'est à un tel point, qu'on pourrait se demander comment il se fait que les disciples de l'école d'Édimbourg se qualifient de *spiritualistes*, et donnent à la science qu'ils cultivent le nom de *psychologie ;* car un système qui peut s'adapter à l'hypothèse des matérialistes aussi bien qu'à l'hypothèse des idéalistes, n'a point le caractère qui convient au spiritualisme, et serait mieux désigné

sous le nom de science du *moi*, que sous celui de psychologie. Quoi qu'il en soit, la question est loin d'être résolue en son entier; et sous ce nouveau rapport, le problème des devoirs religieux manque des données nécessaires.

Serait-ce donc le cas de conclure que la philosophie écossaise ne peut porter aucun fruit, et qu'elle ne mérite que notre dédain? Cette conclusion serait dure : les services que l'école écossaise a déjà rendus, et ceux qu'elle peut rendre encore, doivent lui concilier quelque faveur. Mais il importe de bien fixer le genre d'utilité dont elle peut être (1).

III.

Nous ne reviendrons pas sur ce que nous avons dit précédemment, en parlant de l'esprit de retenue qui distingue éminemment l'école d'Édimbourg; nous n'entrerons pas non plus dans de nouveaux détails sur le fond de la doctrine qu'elle professe; nous rappellerons seulement, avant d'entrer en matière sur ce qui doit faire le sujet du présent article, que l'étude de l'esprit humain est l'unique objet des travaux de cette école; et qu'elle ne pousse

(1) *Correspondant*, 6 avril 1830.

point ses recherches au delà des faits primitifs, qui constituent les lois de la nature intellectuelle. La raison qu'elle donne pour ne point aller au delà, c'est que la science, du moment qu'elle dépasse cette limite, tombe dans l'hypothèse, marche en aveugle, et s'égare bientôt.

Voilà donc la philosophie ramenée à la simple observation des faits : distinguer nos facultés, les nommer, les classer; c'est, nous disent les Écossais, la dernière fin que puisse se proposer une philosophie raisonnable; ce doit être là le dernier terme de ses prétentions.

Or ce champ, qui paraît d'abord si limité, s'agrandit à mesure qu'on le parcourt; et d'ailleurs, pour être mis en rapport, il demande une culture approfondie. Reid et ses disciples se sont attachés à le défricher; ils ont fait de grands efforts, ils ont consumé à ce travail leur vie entière; et cependant il est peu avancé.

Quelques unes de nos facultés ont été soumises à l'analyse; quelques unes des erreurs qu'on professe dans les écoles ont été relevées et combattues; certaines notions du bon sens ont été justifiées, et voilà tout. Ce n'est donc pas sous ce rapport que la philosophie écossaise nous paraît avoir grandement mérité; mais

c'est pour avoir dissipé les prestiges de l'orgueil scientifique, réduit à leur véritable valeur les explications données sur les mystères de la nature, insisté sur l'impossibilité de résoudre la plupart des problèmes que les philosophes ont posés, que l'école écossaise s'est acquis des droits à l'estime des gens sensés, en attendant qu'elle puisse offrir des titres qui la recommandent à l'attention des hommes religieux.

Car il est certain que l'école écossaise, si elle parvient, en suivant une bonne direction, à entrer dans les grandes voies de la psychologie, se mettra d'elle-même en harmonie avec l'enseignement de l'Église chrétienne sur les points qui se rapportent à la connaissance de l'homme : mais il faut pour cela que cette école ait épuisé d'abord le travail ingrat et minutieux qui l'a absorbée jusqu'à ce jour.

Cette analyse des facultés humaines à laquelle elle s'est livrée peut bien, comme travail préliminaire, avoir son genre d'utilité ; mais l'homme ne sera bien connu d'elle qu'après que les diverses pièces, examinées une à une, auront été rassemblées, d'après un ordre de composition naturel ; car ce n'est que de ce moment que les grands traits de la physionomie humaine se dessineront et pourront être saisis.

Ainsi les travaux psychologiques de l'école écossaise ne commenceront à prendre de l'intérêt que lorsque, ayant atteint le terme qui a servi de point de départ à Pascal, cette école entrera enfin dans les voies que le génie de cet homme extraordinaire a ouvertes à l'esprit d'observation, en laissant de son passage des traces si profondes.

C'est alors en effet que le philosophe écossais aura à s'occuper sérieusement d'une classification dont les bases seront prises dans la nature, et sans laquelle l'être intelligent ne pourrait être conçu dans son ensemble.

Or, il faut le dire, la philosophie jusqu'à ce jour n'a pas été heureuse quand elle a voulu de son chef établir la division des facultés de l'esprit humain. Elle a bien cru remarquer qu'il serait difficile de les faire rentrer les unes dans les autres, de telle sorte qu'on pût les réduire à une seule; mais, lorsqu'il s'est agi de déterminer au juste comment elles se divisent, se groupent naturellement, la philosophie a échoué.

Reid est convenu que jamais on n'avait proposé une division de nos facultés qui ne fût sujette à beaucoup d'objections, et il ne s'en étonne pas; car elles sont si nombreuses et si variées, elles se mêlent et se confondent telle-

ment dans la plupart des opérations de l'esprit, qu'il lui a paru tout-à-fait hasardeux de s'engager dans ce labyrinthe. Aussi n'a-t-il pas jugé à propos de le faire; et il a mieux aimé s'arrêter à la division la plus commune qui range toutes nos facultés sous deux chefs, l'*entendement* et la *volonté*, bien qu'il fût très persuadé que cette division est défectueuse.

Il est donc, comme on voit, très difficile d'arriver à quelque chose de satisfaisant sur ce point, par les seules vues que la raison humaine peut fournir : toutefois il ne me paraît pas entièrement impossible qu'à l'aide d'observations long-temps répétées les traits principaux, qui donnent à la physionomie humaine son caractère propre, ne se détachent aux yeux d'un homme doué d'une grande sagacité qui aurait déjà quelques données sur la constitution de l'homme moral.

Il pourra, je crois, remarquer d'abord que les besoins auxquels se rapportent les diverses facultés de l'homme, ne sont pas tous du même ordre; qu'il en est dont l'étendue ne peut pas aller au delà de la vie présente, en sorte que, si nous n'en éprouvions que de cette sorte, nous pourrions rester confondus avec les animaux. Ainsi l'instinct de la propre conservation, l'attrait qui rapproche les deux sexes, l'amour

de la progéniture, et autres mouvements instinctifs du même genre, sont communs à l'homme qui est doué de raison, et à l'animal qui ne suit que l'impulsion de l'instinct.

Mais il est d'autres besoins, d'une nature plus relevée, qui sont propres à la nature humaine, et auxquels correspondent des facultés plus nobles que celles que nous venons d'énoncer. Ainsi tout naturellement, une première division se présente, qui place d'un côté les facultés instinctives dont l'homme animal a été pourvu, et de l'autre les facultés dont l'homme, considéré comme un être raisonnable, a été doué.

Or, en s'attachant à ces dernières, il nous semble que tout ce qu'il y a de moral dans l'homme peut se rapporter à trois genres de facultés que les philosophes n'ont jamais distingués nettement, et que le bon sens du vulgaire a mieux saisis.

Je ne crois pas qu'il y ait un seul peuple où les idées de *puissance*, de *sagesse* et de *bonté* soient restées confondues ; et une seule langue, dans laquelle ces mots aient été regardés comme synonymes ; dans la langue philosophique, au contraire, j'ai vu souvent ces mots employés, comme si les idées qui s'y réfèrent pouvaient, en dernière analyse, rentrer l'une dans l'autre.

Ainsi le peuple sait très bien distinguer l'homme qui a des sentiments élevés, de celui qui possède les qualités qui font l'homme habile; et il ne confond pas ce dernier avec celui qui a la bonté en partage : il dira du premier qu'il a de l'âme, du second qu'il a de l'esprit, et du troisième qu'il est bienveillant. Mais les philosophes, quand ils dissertent sur cette matière, confondent souvent les qualités de l'esprit et celles du cœur; du reste, et par rapport à cette faculté que madame de Staël a désignée sous le nom d'enthousiasme, dont Corneille a fait le ressort principal de ses pièces dramatiques, que Walter Scott nous fait admirer dans ces hommes même que leurs actions placeraient au rang des scélérats, le plus souvent ils n'en tiennent pas compte.

Elle est donc incomplète, cette division des facultés humaines, que la philosophie nous donne communément en distinguant celles qui se rapportent à l'entendement et celles qui se rapportent à la volonté. De plus, et comme Reid le remarque, elle est très vicieuse en soi, puisque la volonté s'applique également à toutes nos facultés, et ne se renferme pas dans celles qui se rapportent aux affections du cœur seulement.

Dans l'ordre moral, trois besoins impérieux se font sentir, celui d'admirer, celui de con-

naître, celui d'aimer ; trois facultés répondent à ces trois besoins primitifs ; au centre se place la substance qui veut ; substance une et simple, qui dans sa simplicité réveille l'idée de trinité ; ajoutez à cela le raisonnement, instrument qui s'applique à tous les principes, de quelque nature qu'ils soient, et qui sert à en développer les conséquences : vous aurez tout l'homme moral.

En effet, il serait, suivant nous, tout aussi difficile de résoudre en une seule faculté le sentiment de ce qui est grand, le sentiment de ce qui est vrai, le sentiment de ce qui est bon, que d'imaginer une quatrième faculté, qui ne serait pas une dérivation ou une combinaison de celles qu'on vient de nommer. Ainsi le sentiment du beau moral, par exemple, quand l'idée du beau moral, dans la pensée de celui qui parle, ne se confond point avec l'héroïsme, devient un sentiment composé qui se rapporte à un objet dans lequel on croit découvrir grandeur et bonté, et même vérité, diversement combinées.

La nature humaine, dans ce qu'elle a de propre et de particulier, peut donc être ramenée à quelques éléments simples.

On voit en effet que de cette souche antique s'élancent trois branches principales que l'œil

de l'intelligence peut apercevoir à l'aide d'une attention soutenue; c'est d'une part un désir ardent de connaître le vrai; un besoin d'aimer qui se dirige vers le bien naturellement; enfin un sentiment d'admiration qui s'élève vers le grand. Ces trois branches se divisent elles-mêmes en une infinité de rameaux qui se croisent et s'entrelacent.

Voir, aimer, admirer; c'est la vie de l'âme. Qu'une seule de ces facultés se trouve paralysée, l'âme ne vit plus que d'une manière incomplète; elle est privée d'un de ses sens : si la paralysie s'étendait à tous, alors la vie intellectuelle serait éteinte; la vie animale seule pourrait avoir son cours.

Cependant il y aurait quelque chose de pis encore que cette espèce d'abrutissement moral; ce serait que l'âme, non seulement restât indifférente sur le vrai, sur ce qui est bien, sur ce qui est grand et noble, mais que par une dépravation qui la rendrait encore plus coupable, elle se portât librement aux choses contraires, c'est-à-dire, vers ce qui est faux, ce qui est mauvais, ce qui est bas et vil; or les exemples de cette dégradation ne sont pas rares, ils peuvent à chaque instant se présenter.

Il y aurait beaucoup à dire si l'on voulait

entrer à ce sujet dans le détail, mais ce n'est pas ici le lieu. Du reste nous sommes persuadé que tout homme pourvu d'un sens droit et fin, qui se livrera avec conscience et bonne foi aux travaux psychologiques, en tant qu'ils se rapportent à cet ordre d'idées, s'assurera de plus en plus que cette division des penchants naturels de l'homme moral dont l'esquisse vient d'être tracée, est fondée sur une base solide, et n'est point un jeu de pure imagination.

Tout ceci du reste peut être constaté, sans qu'il soit besoin de sortir du cercle de l'observation; et dès lors je ne vois pas pourquoi la science d'induction ne pourrait pas, avec le temps, entrant dans les mêmes voies que saint Augustin, Pascal et Bossuet ont parcourues à la lueur de la révélation, arriver à ce résultat, que le vrai, le bon, le grand sont les fins de l'homme, vers lesquelles sa volonté, quand elle est droite, se dirige naturellement; et que si, par l'abus qu'elle fait de sa liberté, elle se détourne de ces fins, par là même elle tombe dans le désordre.

Mais si la science d'induction peut conduire le philosophe jusque là, elle est incapable de le diriger plus loin; c'est-à-dire qu'elle l'abandonne dans le moment où se fait sentir à l'homme qui veut se connaître, le besoin d'in-

terroger la science sur ce qui lui reste encore à savoir.

Comment se fait-il que l'homme soit sans cesse détourné de ses fins? Telle est la question qui se présente alors.

L'homme cherche la vérité; et, s'il veut s'y appliquer, presque toujours il donne dans le faux.

L'homme est fait pour aimer; et s'il se livre à ce penchant, c'est pour abandonner son cœur à des objets qui ne sont pas dignes de le fixer.

L'homme n'est pas fait pour la terre, il tend à s'élever; et si parfois il prend son essor, c'est une grandeur imaginaire qu'il poursuit.

Aussi l'homme est-il pour lui-même un problème dont il cherche depuis long-temps, mais toujours en vain, la solution.

Sera-ce la philosophie de Reid qui la lui donnera? Non; car cette solution n'a aucun rapport avec la science d'induction. Le nœud de la difficulté est placé bien au delà du cercle dans lequel elle s'est elle-même circonscrite.

Cependant, et sans le dépasser, elle sera nécessairement amenée à reconnaître quelque jour les étonnants contrastes que la nature humaine offre dans son ensemble; car il serait bien étrange que la science qui s'applique ex-

clusivement à l'étude de l'homme, ne distinguât point ce qui a frappé tous les yeux.

Elles sont tellement visibles en effet ces contradictions du cœur humain, que plusieurs, pour en rendre raison, n'ont pas fait difficulté d'imaginer qu'en l'homme il y a une double nature. Cette opinion de deux principes, l'un bon, l'autre mauvais, qui auraient présidé à la formation des choses, *puissances adversaires, l'une qui nous dirige et conduit à côté droit et par la droite voie; et l'autre qui, au contraire, nous en détourne et nous rebute,* serait, s'il faut en croire Plutarque, une opinion bien ancienne et extraordinairement répandue. On sait que le système religieux de Zoroastre portait en entier sur cette base; les livres Zends enseignaient que l'homme, dans le principe, n'avait qu'une seule âme; c'était un Féroner pur issu d'Ormuzd; mais Ahriman s'étant rendu maître de l'homme, lui donna une autre âme issue de lui, c'était un Dew; en sorte que les enfants naissent avec deux âmes, l'une bonne, l'autre mauvaise. Ces choses ont été plusieurs fois remarquées, et les conséquences à en tirer ont été souvent déduites. En ce qui me regarde, ce dont j'ai toujours été plus particulièrement frappé, c'est de voir que tous les philosophes s'accordant en ce point que l'homme, pour agir

régulièrement, doit suivre sa nature, se divisent tout aussitôt, quand il est question d'en venir à l'application de ce principe ; les uns indiquant à l'homme la voie facile des penchants, les autres la route pénible et rigoureuse du devoir. Il faut donc qu'il y ait dans l'homme, je ne dirai pas une double nature, mais un principe de contradiction inhérent à sa nature, qui le pousse en des sens opposés, d'où résulte ce combat intérieur, qui se termine le plus ordinairement à l'avantage des passions.

Ce principe de contradiction a été et sera toujours une pierre d'achoppement pour la philosophie. On ne doit pas en être surpris : car la difficulté prend sa source dans un mystère très profond dont la tradition a conservé la trace, que la philosophie a quelquefois effleuré légèrement en passant, et que la religion chrétienne a très franchement abordé. Nous l'allons voir (1).

IV.

La nature humaine se présente sous la forme d'un assemblage très compliqué : c'est un composé d'éléments divers et même hétérogènes,

(1) *Correspondant*, 7 mai 1830.

qui semblent n'avoir aucun rapport entre eux; tout cela cependant, en dernière analyse, vient se fondre dans l'individualité et se résoudre dans l'unité. Cette individualité *une* et *mixte* offre un phénomène bien remarquable.

Mais ce qu'il y a de plus inexplicable dans la nature de l'homme, c'est l'opposition des éléments qui la composent; ce sont les contrariétés qui se manifestent dans ce qu'elle a de plus intime : car ce n'est pas seulement le corps et l'esprit qui sont opposés l'un à l'autre; l'âme elle-même est en proie à une guerre intestine, qui n'admet ni paix ni trève, et à la faveur de laquelle le mal ordinairement prévaut.

Enfin, et par une sorte de dérogation à la loi qui régit tous les êtres, l'homme a des fins déterminées, et cependant il en est détourné; la nature lui marque un but; mais ce but, il ne peut pas l'atteindre.

Que s'est-il donc passé lors de la création, ou depuis? Car il est certain que l'homme, tel qu'il est aujourd'hui constitué, n'est plus un être harmonique en lui-même; et ce fait primitif une fois constaté, il importe d'en rechercher la cause.

Les philosophes qui ont pris ce soin n'ont rien pu découvrir : le problème est resté pour eux insoluble; laissons donc à l'écart les hypo-

thèses de tous genres que leur imagination leur a suggérées; consultons les annales sacrées du peuple chrétien.

Or il résulte de ce que disent nos livres saints que la nature humaine, en sortant des mains du Créateur, était exempte d'imperfection, et offrait une harmonie parfaite.

Ils nous apprennent, en effet, que, sur les degrés de cette échelle immense, le long de laquelle tous les êtres sont distribués, le Créateur avait assigné à l'homme un rang honorable; car il se trouvait immédiatement placé au dessous des esprits purs, et devait jouir comme eux du privilége d'être en rapport direct avec Dieu : toutefois, et par suite de cette infinie variété que le grand ordonnateur des choses a introduite dans les œuvres de la création, les hommes devaient naître successivement les uns des autres, à la différence des anges du ciel qui ont été créés simultanément.

Ainsi le genre humain, dans l'origine, était renfermé dans un seul couple, et même il fut un moment où l'humanité tout entière se trouvait contenue dans Adam. De l'homme Dieu fit sortir Ève d'abord, et les deux sexes furent distincts; puis la loi de la génération ordinaire ayant été constituée, le genre humain s'est multiplié sous l'influence de cette loi, par le

rapprochement de l'homme et de la femme.

Pour former le corps d'Adam, Dieu avait employé le limon de la terre; quand il s'est agi de créer l'âme, il a soufflé sur la face de l'homme, et l'âme humaine, esprit pur, a rayonné.

Cette âme immatérielle portait le cachet de son auteur; image et ressemblance de la Divinité, elle devait en retracer les traits principaux, et comme il y a en Dieu trois hypostases, il devait se trouver dans l'homme quelque chose d'analogue.

En effet, il y a dans l'homme quelque chose qui se rapporte à la majesté du Très-Haut, quelque chose, en outre, qui correspond à la vérité éternelle, quelque chose enfin qui est en relation avec le divin amour. Ainsi les trois hypostases se réfléchissaient dans l'âme humaine, comme dans un miroir fidèle, et si l'homme eût toujours, usant de sa liberté convenablement, dirigé vers le but auquel elles devaient tendre toutes les puissances de son âme, s'il eût continué à rendre à Dieu le triple hommage d'adoration, de croyance et d'amour dont aucune créature en rapport direct avec le grand Être ne saurait être dispensée, jamais il n'eût éprouvé le remords, il n'eût jamais été malheureux.

Mais l'homme s'est volontairement détourné de son principe, et de concert avec la femme, il a enfreint la loi qui leur était commune; de ce moment il y a eu dans la nature humaine équilibre rompu, germe de corruption introduit, guerre intestine soulevée; misère, affliction et mort s'en sont suivies: les rapports de l'homme avec Dieu ont changé; l'humanité dégradée a perdu ses prérogatives et ses droits.

Car le vice que nos premiers parents ont contracté par leur révolte s'est transmis à tous leurs descendants; et bien que la raison ait peine à concevoir comment cette transmission s'est faite, et continue d'avoir lieu, l'expérience, pleinement d'accord avec la révélation sur ce point, confirme de plus en plus que tous les hommes naissent enclins au mal et qu'à leur entrée dans le monde ils sont destinés à souffrir.

Ainsi la nature humaine a été corrompue dans sa source; l'homme, jeté loin de sa sphère, a perdu de vue le centre vers lequel il devait graviter: tout en lui et hors de lui offre l'aspect du désordre: la terre est devenue stérile; les animaux ont méconnu leur roi; le corps s'est soulevé contre l'esprit; le bonheur a fui; enfin les plus nobles puissances de l'âme, déviées de leur route, égarées dans le vague,

cherchent inutilement le terme où naturellement elles devaient aboutir.

Ainsi ces trois grandes facultés d'admirer, de connaître et d'aimer, qui devaient être dirigées constamment vers l'Être souverain en qui résident sublimité, sagesse et bonté, se sont détournées de leur fin élevée pour s'incliner vers la terre. Elles se sont repliées sur le *moi*, et se sont abîmées dans la profondeur de l'égoïsme : si parfois elles s'élèvent du fond de ce gouffre, c'est pour se répandre sur des créatures imparfaites, ou se disperser au loin sur les êtres inanimés.

Par suite, le besoin d'aimer a produit la volupté ; le besoin de connaître a donné naissance à la vaine curiosité ; et le besoin d'admirer s'est fixé particulièrement sur le *moi*. Sensualité, curiosité, orgueil, voilà ce qui donne le mouvement à la vie, et ces grandes passions, qui absorbent toutes les autres, parce que toutes les autres s'y résolvent, bouleversent sans cesse le monde. Ce sont là ces trois concupiscences dont parle saint Jean, qui vicient la nature humaine, et la rendent méconnaissable ; ce sont là ces trois racines de péché qu'il faut extirper, et dont saint Augustin, à plusieurs reprises, marque d'un trait le caractère ; ce sont là ces trois grands fleuves dont Bossuet, dans son

Traité de la Concupiscence, trace le cours et décrit les ravages; fleuves de feu qui embrasent la terre plutôt qu'ils ne l'arrosent, a dit Pascal, rappelant, à ce sujet, les paroles de l'apôtre; à savoir, que tout ce qui est au monde est concupiscence de la chair, ou concupiscence des yeux, ou orgueil de la vie, *libido sentiendi, libido sciendi, libido dominandi*. Malheur donc à ceux qui se laissent entraîner à ce qui peut flatter les sens, et qui ne sont occupés que des moyens de les satisfaire; ils sont emportés bien loin de cette félicité qu'ils se proposaient d'atteindre; le passé est pour eux un sujet de remords, le présent ne leur offre aucune jouissance réelle, la pensée de l'avenir les effraie. Malheur également à ceux qui se consument en recherches inutiles et vaines; leur ardente curiosité se dissipe en mille objets, se repaît de sciences frivoles; et même en ce qui regarde les sciences véritables, elle ne sait pas les mettre à profit. Malheur enfin à ceux que possède l'esprit d'orgueil; l'envie les tourmente, l'ambition les dévore, ils troublent le monde, ils se rendent malheureux, et à la fin, dussent-ils parvenir au sommet de la gloire, quelle récompense auront-ils? Une récompense aussi vaine que leurs projets; *vani vanam*.

C'est ainsi que les Augustin, les Pascal, les

Bossuet, en commentant le texte de saint Jean, sont entrés dans les profondeurs de la corruption humaine, et ont mis à découvert les racines des dispositions vicieuses que l'homme abandonné de Dieu nourrit dans son sein. Ils ont pénétré bien plus avant que tous les philosophes ensemble, dans le sanctuaire de la science du cœur humain, et cependant ils n'ont pas suivi d'autre école que celle du fils de Zébédée. Où donc avait-il pris ces belles choses, *ce barbare*, dira peut-être quelque philosophe de nos jours, aussi infatué de sa science que l'était le platonicien Amélius dont j'emprunte ici les paroles? Je réponds qu'il les avait puisées à la source même de la vérité; c'est-à-dire, que Jean, pauvre pêcheur de la Judée, fils de Zébédée, pêcheur comme lui, avait appris de son divin maître que l'homme avait été mis au monde pour aimer Dieu et diriger toutes les puissances de son âme vers cet être incomparable; pour l'aimer de *tout son esprit*, en l'embrassant comme la vérité pure; *de tout son cœur*, en voyant tout ce qu'il y a d'aimable en lui; *de toute son âme*, en s'élevant à la contemplation de son infinie grandeur; mais que l'antique serpent ayant tenté l'homme par les voies de la curiosité, de l'orgueil, de la sensualité, et l'homme ayant succombé, le mal

alors s'est répandu sur la terre par ces trois sources empoisonnées que le péché de nos premiers parents a malheureusement ouvertes ; que l'esprit de ténèbres ayant essayé dans des temps plus rapprochés, d'attaquer par les mêmes moyens le nouvel Adam dans le désert, il est resté confondu : qu'enfin le grand sacrifice qui devait opérer la rédemption, ayant été consommé, la nature humaine est rentrée dans ses droits. Jean a donc connu la grandeur primitive de l'homme, sa chute déplorable, la raison des contrariétés qui s'y trouvent, la cause des maladies qui le travaillent, et le remède qui devait y être apporté. Ainsi la science de cet homme était grande ; et de plus, en prêchant la doctrine qu'il enseignait, il pouvait se rendre à lui-même témoignage que tout ce qu'il annonçait était vrai : *et scimus quia verum est testimonium ejus.*

Mais ce n'est pas seulement le disciple bien-aimé qui a été initié à ces grands mystères, tout chrétien a le privilége d'y être admis. Il n'en est aucun à qui on laisse ignorer ce qu'il importe qu'il sache sur son origine et sur sa fin. Il ne s'étonne pas de se trouver à la fois si grand et si misérable ; car il connaît à quoi tient le malaise qu'il éprouve, et comment ce désordre peut être réparé. Il sait que s'il marche dans la

voie des commandements du Seigneur, que s'il lui rend exactement ici-bas le culte de foi par lequel l'esprit se soumet à la vérité éternelle, le culte d'amour par lequel le cœur se livre à celui qui est tout aimable, le culte d'adoration par lequel l'âme s'incline devant la toute-puissance divine, il sera mis en possession et pour toujours de la suprême félicité. Alors commencera ce jour qui n'aura pas de soir, dans cette patrie qui n'aura pas d'ennemis. Oui, c'est là, dit saint Augustin, c'est dans la Jérusalem céleste, *que nous nous reposerons et que nous verrons, que nous verrons et que nous aimerons, que nous aimerons et que nous louerons.* Nos penchants se dirigeront avec une incroyable vivacité vers celui qui, sans le péché, en aurait toujours été l'objet, vers celui qu'on *verra sans fin, qu'on aimera sans dégoût, qu'on louera sans lassitude.* L'ordre le plus parfait régnera dans la cité sainte; il n'y aura plus de combats à soutenir, plus de misères à supporter : la vertu sera facile, le bonheur l'accompagnera toujours; et ce bel ordre ne sera jamais troublé. *Voilà ce qui sera à la fin, voilà ce qui sera sans fin.*

Telles sont les révélations importantes que reçoit le chrétien sur ses destinées futures : et l'on peut voir, d'après ce court exposé, combien la religion pousse l'homme en avant dans

la connaissance de sa propre nature. La science inductive ne conduira jamais jusque là ; et lors même qu'elle arriverait un jour à se rendre compte des contradictions du cœur humain, et à décrire d'une manière exacte toutes les conséquences de ce phénomène étrange, il lui resterait à en découvrir la cause ; or c'est ce qu'elle ne fera pas, disons mieux, c'est ce qu'elle ne peut pas même essayer de faire, d'après les principes qu'elle a posés.

En effet, et d'après ce qu'elle a toujours professé, la philosophie écossaise ne peut pas s'étendre au delà des faits primitifs ; il lui arrivera souvent de rester en arrière ; mais elle ne doit jamais les dépasser ; son enseignement sous ce rapport laisse donc un grand vide à remplir ; toutefois, et comme science préparatoire, elle est susceptible de prendre de l'intérêt ; puis en s'associant à une philosophie plus relevée, elle peut acquérir un degré d'importance qu'elle n'atteindra pas sans cela.

Du reste ce n'est point avec l'ontologie, qu'elle a signalée si souvent, et avec juste raison, comme une science hasardeuse qui trébuche à chaque pas, qu'elle peut essayer de s'associer ; mais la religion qui offre des garanties incontestables, au moyen des titres qui autorisent sa mission, lui servira de guide dans le

labyrinthe de la psychologie ; elle la dirigera dans cette voie, puis s'élèvera avec elle quand il s'agira de pénétrer dans les cieux.

Si le secours de la religion est par elle dédaigné, la philosophie écossaise ne sortira point du cercle étroit dans lequel elle s'est elle-même renfermée, et cette science stérile ne répondra point aux besoins de l'humanité. Réduite à ses propres forces, elle cheminera à peine jusqu'au dogme de l'immatérialité de l'âme, et dans tous les cas, elle ne pourra jamais établir, que sous forme d'hypothèse, le principe de son immortalité ; ainsi l'origine et la fin de l'homme, la raison des contradictions qui sont le propre de la nature humaine, telle qu'elle est aujourd'hui faite, resteront perpétuellement en dehors du cercle de ses investigations : elle sera d'ailleurs dans l'impuissance d'établir un code de morale complet et basé solidement : enfin elle sera toujours incapable de poser les principes d'un système religieux quelconque.

Il s'agit donc de savoir si M. Jouffroy et M. Damiron, qui voudraient transplanter en France cette philosophie étrangère, laquelle dépérit au lieu même qui l'a vue naître, comprendront la nécessité qu'il y a, pour la ranimer, de souffler sur elle l'esprit de vie.

Or il ne paraît pas qu'ils aient senti jusqu'ici

combien cette nécessité est impérieuse, puisqu'au lieu d'appeler au secours de la philosophie écossaise la religion chrétienne et la foi, ils ont imaginé d'insinuer en elle le principe de l'éclectisme. Il est vrai qu'ils ont abandonné depuis ce projet inexécutable, mais ils sont toujours fort éloignés de concevoir que la philosophie écossaise, pour marcher avec quelque assurance et fournir une noble carrière, ait besoin de la religion. Pleins de cette idée que les Écossais, en adoptant l'usage exclusif de la méthode d'induction, ont enfin trouvé ce *critérium* véritable à la poursuite duquel la philosophie s'est épuisée jusqu'ici vainement, ils essaient de soumettre à l'épreuve de cette méthode les hypothèses qui ont été faites sur la nature de l'homme ; et tous les jours ils désapprennent quelque chose. Ainsi leur marche, au lieu d'être progressive, est au contraire rétrograde. Il est certain, par exemple, que M. Jouffroy est beaucoup moins avancé que ne l'était Reid, puisqu'il tient pour insolubles des questions vitales que le fondateur de l'école écossaise s'était permis de décider. Dirons-nous que M. Jouffroy est blâmable en cela? Non, car il nous paraît que pour résoudre ces grands problèmes, Reid n'avait point assez de

données : mais on peut reprocher à M. Jouffroy comme à M. Damiron de s'aveugler sur l'insuffisance de la science qu'ils veulent constituer, et de se méprendre l'un et l'autre sur la vraie nature de l'esprit philosophique. Inquiet et toujours agité, l'esprit philosophique ne peut pas demeurer stationnaire; il faut qu'il marche, et de nos jours il se précipite : quel est l'homme qui pourra l'arrêter? quel est l'insensé qui se flattera de le faire reculer? M. Cousin a mieux apprécié l'état des choses : il a vu que le sensualisme était épuisé, que le spiritualisme avait été poussé jusqu'à sa dernière conséquence : il s'est jeté dans l'éclectisme : c'était là, en effet, que l'esprit humain tendait! Entraîné par sa fougue, M. Cousin dès lors a montré qu'il jugeait avec discernement ce qui pouvait convenir à son siècle. Il aura la gloire d'avoir accéléré le mouvement qui pousse le philosophisme à son terme, c'est-à-dire au scepticisme. Lorsque tout est vrai, il n'y a plus rien de vrai : lorsque tout est bien, il n'y a plus rien de bien. Ainsi l'éclectisme n'est qu'une dernière illusion. Mais ce n'est point ici le lieu d'entrer dans l'examen de ce système, ayant l'intention de traiter sous peu la matière à fond. Quant à *l'insuffisance de la philosophie*

écossaise, il nous paraît qu'elle est démontrée. Que reste-t-il donc à faire, si ce n'est de recourir à la source de toute lumière, de toute vérité (1)?

(1) *Correspondant*, 11 juin 1830.

FIN DU PREMIER VOLUME.

TABLE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LE PREMIER VOLUME.

Vie de M. Riambourg. 1

Introduction générale à ses œuvres. xxxj

École d'Athènes.

Chronologie des philosophes cités dans l'ouvrage. 3

Prologue. 7

Dialogue. 35

Epilogue. 183

Ecole de Paris. — Avant propos. 299

I. Eclectisme. 303

II. Ecole écossaise. 417